سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت الحكمة العراقي

مناهج التكلمين في فهم النص القرآني



بغداد - ۸ - ۲



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها بيت الحكمة العراقي

(8)



مناهج المتكلمين في فعم النص القرآني

تأليف الدكتور ستار جبر حمود الاعرجي





عنوان الكتاب: مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني

تأسيسيف: د. ستار جبر حمود الاعرجي

تنضيد واخراج: عمر عادل

مراجعة لغوية: د. رفعت كاظم المبوداني

الطبعة الاولى: ٢٠٠٨م

حقوق النشرجميعها محفوظة للناشر:

بيت الحكمة ـ العسراق ـ بفسداد ـ بساب المعظم/

مكتب بريسد الاقصسي ـ ص.ب. (٣٦٤٠)

هاتف: ١٢٠١ / ٤١٤٠٠١ فاكسس: ٤١٦٤٩٥ والمنافعة فالسمارة المنافعة فالمنافعة فالمنافعة فالمنافعة والمنافعة والمنافعة

www.baytulhikmairaq.org



سلسلة شهرية يصدرها بيت الحكمة

المشرف العام أ.د. شمران العجلي رئيس مجلس امناء بيت الحكمة

هيئة التحرير أ.د. آمـــال شـــــلاش أ.د. عبد الجبار ناجي أ.د. كريم محمد حمزة أ.د. جمـــال الحـيدري أ.د.كامـــل المــراياتي أ.كاظــم سـعد الحين أ.كاظــم سـعد الحين أ.حازم مالك محسن

الأشراف الفني عمر عادل عباس الاشراف الفني عمر عادل عباس

الاراء المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي بيت الحكمة

بيني ليفوا الجمزالج

((هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَهَاتُ مُمُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَهَابِهَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَهَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَهْسَابَهَ مَنْهُ ابْتَغَاءَ الْفِيهِمُ وَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ ابْتَغَاءَ تَأْوِيلُهُ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمُ يَقُولُونَ آمَنًا بِهِ لِللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمُ يَقُولُونَ آمَنًا بِهِ كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكُّرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ)) كُلُّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكُرُ إِلاَّ أُولُوا الأَلْبَابِ))

صدق الله العلي العظيم سودة آل عدان / ٧

۵

هذا الكتاب في الأصل

اطروحة تقدم بها المؤلف إلى كلية الآداب في جامعية الكوفية في محافظة النجف الأشرف للحصول على شهادة الدكتوراه في الفلسفة ونوقيشت بتاريخ ٩/ ٨/ ٢٠٠٠ وأجيزت بتقدير جيد جداً عال .

سلسلة عالم الحكمة

منذ أن رفعت قواعد بيت الحكمة سنة ١٨٠٠ وهو يقبوم بعملية رفد الحضارة الانسانية والحركة العلمية في العالم بما ينتجه الفكس الانسساني في مختلف فسروع المعرضة والحكمة.

ولا يتزال يصارس دوره الرينادي في الاستهام الفاعيل في ذلك وفي اعبادة بنياء العراق ومقوميات التحول السياسي والاقتصادي والاجتهاعي واحياء التراث العربي والاستلامي بها يدعم عملية التعايش السلمي بين الشعوب والاعتراف ببالاخر والحبوار بنين الادينان والنشعوب والنتلاقح بنين الحضارات.

ومن اجل رفد المسيرة الانسانية في سبيل غير افضل ودعم الحركة العلمية ، وانبارة روح الابنداع في الشخصية الانسانية فيان بينت الحكمة ارتبأى أن يؤسس لسلسلة نقافية بأسم عالم الحكمة تنفتح على الافكار والانجامات كلها وتتعامل مع الآخر أيا كان بنروج علمية موضوعية هادفة الى البحث عن الحقيقة ونشرها بأمانة وأملاً في الاسهام في نهضة الامة وبنا، الانسانية على اسس علمية متميزة

أ.د.شمران العجلي

رئيس مجلس امناء بيت الحكمة

تقديم

إن هذه الرسالة في دراستها للنص القرآني محاولة متواضعة لتعزز هيبة هذه الأمة الكريمة وتؤكد حضارتها وموضوعيتها بأستمداد مواقفها من النص الذي لا بأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه ..

لكل امة تراث .. ولكن تراثنا لا يقف عند حــدود الادب والــشعر والموروث من الثقافات الماضية.

الا ان قمة ما يبقينا ويوحدنا ويخلدنا ويجعلنا خير امة أخرجت للناس هو القرآن العظيم هذا الكتاب الذي يتهيب الطلاب من دراسته إما لانحرافهم عن الخط الديني او لصعوبة هذا النص على مستوى الدرس المعاصر.

وقد جاءت هذه الرسالة سدا لكثير من الثغرات وعالجت موضوعا مهماً بروح موضوعية .

الموضوع عالج مذاهب المسلمين كافـة متمثلـة بـأبرز فـرقهم: الإمامية والمعتزلة والأشاعرة .

وعلى حد زعمنا فان الباحث كان موضوعيا اذ لم يتحيز إلى فئة ولم يقف عند رأي إلا مناقشا ومحللا .

كذلك رأيت فيه حضور للشخصية فلم ينقل النصوص جزاف وان تكررت لان الفرق كل منها يبحث الموضوع نفسه لاسيما في المحكم والمتشابه وقضية العقل وهذا أمر مفروغ منه . والحق إن الجامعات العربقة في العالم كالسوربون وكامبرج واكسفورد وهارفرد وجامعة لندن وجامعة القاهرة لا تخرج أفضل من هذه الرسالة .

لقد اطلعت على الكثير من الاطاريح الجامعية على مستوى عسال من الدقة والعلمية والوضوح فكانت هذه الاطروحــة التــي تتـسم بالصبغة العالمية.

... إن هذه الاطروحة تعد بحق مفخرة لجامعة الكوفة .

الأستاذ الدكتور محمد حسين على الصغير أستاذ الدراسات القرآنية والبلاغية والنقدية في جامعة الكوفة ٩/ ٨/٢٠٠٠م

القدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه أجمعين محمد وأله الطيبين الطاهرين وصحبه الأخيار المنتجبين

وبعد:

فقد انزل تعالى كتابه الكريم هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، وجعله شرعة ومنهاجا ، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها تبياتا لكل شيء ودستورا لتذ يم أمور العباد ، وجعل السنة شارحة له ، ومبينة لأحكامه وتعاليمه ، وجعل العقل رسولا ثانيا فاسس منظورا لمنظومة المرجعيات المشكلة للعقيدة ، ودعا إلى تدبر آباته وانتزاع الحقيقة الكبرى من بين الآلاف منها: انه لا يعتريه نقص ولا يعتوره اختلاف { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } وقد أسس لأصول المنهجيات والانعكاسات عن النص ، ونظم أصول فهم دلالاته وكشف معانيه ، ووضع المعايير لمعالجة تعارضاته الظاهرية فرسم منهج تفسيره بان ارجع فهمه إلى رد متشابهاته إلى محكماته ، ورده إلى الراسخين في العلم ممن اختصهم الله تعالى بان كشف لهم عن دلالاته .

ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ، وان أي فهم يجب ان يكون انعكاسا عنه لاعكسا عليه لتبقى للنص مرجعيته المركزية كونه الخطاب المركزي والدستور الإلهي . لقد أسست الدعوة للتفكر والتدبر عند تحققهما لمعيارية مهمة ومنطلقات تأصيلية لطبيعة الرؤية التي يجب أن تضيء النص بتكوينها حتى تكون مؤهلة لأن يقال إنها منظومة عقيدة .

ففي هدي القرآن تنطلق افاق متجددة من الفهم لكي ترتبط بأصوله اذ ان عليها ان تستحضر مبادئ ومعايير فهم مقنن بإطاره الذي جاء لتصويره وتقريره ببعديه الزمانيين النزولي والمفتوح غير المقيد بزمان أو مكان.

هكذا كان النص واحدا وسيبقى واحدا فحلال محمد حلالاً الى يوم القيامة وحرامه حرام، وما النظرات والتمثلات للنص الا روى ، كان بعضها موفقا حيث برقت وومضت في ذهن أصحابها استضاءات بضوابط فهمه ومعاييره كما أرساها وكما أسس لها المنهج النبوي وتمثلها المؤهلون الحقيقيون لكشف دلالاته وكان بعضها زيغا وابتغاء فتنة ، اتبع متشابهات الكتاب ابتغاء عكس الطروحات والأهواء والاراء الخاصة للنص لانتزاع تأهيل غير مشروع دخيل على النص كما هو دخيل على الانعكاسات الايجابية عن النص من ركائز الفكر الإسلامي والمشروع المركزي المستضىء بالنص والمشكل للنمق العقائدي .

أصنَّل القرآن لمعايير ومبادئ فهم ، فبيِّن انه تبيان لكل شيء ، وان فروعه ترد إلى أصوله ، وانه لايتناقض ، وانه لا يزيد ولا ينقص ، وانه لا يتحدد بزمان ، وانه سقف لكل تطور ، لا يعلوه فهم ولا يسبقه منظور ، وان فهمه يجري باستدعاء كامل جزئيات منظوره الخاص لان أي فهم محدود يهمُّش النص ويعوَّم مفاهيمه لتطفو على سطح الفكر محاولات محدودة القدرة على التعيير عن أجواء النص ومفاهيمه وطرحه للعقيدة .

ان حركة النص متجددة ومفاهيمه تتخطى الأبعاد كلها والانعكاسات عنه ربما جمدت في إطارها الزمني الضيق ، والنص لا ينتظر المتخلفين

عن حركته ، فدعوته للتدبر دعوة للهمم واستنهاضا للعزائم للحاق بركب الكمال ، وعدم الانزواء في حدود الإطار النزولي ، أو الجمود على ظاهر او التحدد بفهم ساذج ينحرف بالنص عن إطاره البياني البعيد غورا الذي يغوص في أبعاد ما كان للعقل البشري ان يسبرها بقدراته المحدودة بالغة مالجفت

لقد انبئتت افهام عكست على النص رؤية تهمشه وتسلبه مرجعيته لتفتتها في عملية استقطاب لبعض ابعاد النص ، لتحميلها الهوى المذهبي والطرح اللاموضوعي البعيد عن افاق النص ومراميه وغاياته ، وكان لابد من وقفة تبرز المعايير التي اسسها القرآن وتحفظ للنص مركزية الخطاب وحاكمية التأسيس ومنح الاهلية لكل فهم يتصدى لكشف دلالاته .

واذا كان النص واحدا والافهام متعددة فهذا مقبول ومساوق للطبيعة البشرية لتفاوت الادراكات والقدرات والافهام ، ولكن لايمكن قبول نص واحد وافهام متناقضة تحمل النص مسؤولية التناقض والتعدد المتنافر الاقطاب وتبرئ نفسها بل تدعى لطرحها استضاءة خطاب المركز والسير في هدي نسقه العقائدي .

فالقران الكريم جاء ليدعو الى التعدد الوحدوي في الافهام بما يخلق حالمة التلاحم الفكري والتدبر الايجابي وصبولا الى صبياغة المشروع الفكري الاسلامي ، استضاءة بومضات الاشعاع التي تنعكس من كل نص من نصوصه ، ودعا اللى فهم منضبط يستدعي تلك الاضاءات ، ويستحضر تلك المعاير ويسترشد بتلك الضوابط.

ان هذا البحث قد حاول ان يتلمس هذا التعدد الوحدوي في فهم النص القرآني ووجد في الساحة الفكرية الاسلامية الاتجاهات التي تمثلت هذه

الاسس وعالجت طروحاتها وأراءها في ضوء تلك المعابير وتصدت لعملية كشف دلالات النص كشفا للمنظور القرآني للعقيدة.

وهذا مايستدعي استبعاد الافهام التي انحرفت كلها عن مسيرة النص وهنيه ، وشكلت محاولة لحرف مسيرة الاتجاهات المنضبطة عن الوصول الى النتيجة الحتمية التي هي من لوازم كون القرأن واحدا وان دعوته الوحدة . تلك النتيجة هي توحد الاتجاهات المتعددة في صياغة تكاملية تتضافر في كشف منظور ونسق عقائدي مبدؤه الاول التوحيد والتنزيه ومنتهاه تحصين عقيدة الانسان من عوامل الزيغ والانحراف تحقيقا لاهلية تمثيل امة كانت خير امة اخرجت للناس .

لذلك فان هذا البحث اكتفى باستقراء مناهج المذاهب الكبرى المنظبطة في فهمها النص، واضطر الى استبعاد بعض المناهج الاخرى، تحاشيا للاطالة والتوسع الذي ربما احتاج الى اضعاف حجمه الحالى. لذلك قام البحث بمحاولة متواضعة ربما خذلتها الادوات وربما قصرت بها الاستعدادات الشخصية المحدودة، ولكنه حاول جاهدا الاخلاص والموضوعية في تصديه لتلمس اسس منهج فهم النص واصوله عند المتكلمين فجاء هذا البحث الذي اختار ان يتناول (مناهج المتكلمين في فهم النص القراني)) وقد انتظم في مقدمة وتمهيد وثلاثة ابواب وخاتمة.

وقد تصدى الباب الاول لمحاولة كشف منهج الامامية في فهم النص القراني ، وجاء متوزعا على مدخل تأريخي كان لابد منه التعريف بهذا المدفعب الكلامية المدفعب الكلامية . ودارسيها ولم يعطوه مايوجبه البحث الموضوعي من مساحة مناسبة .

ثم انقسم البحث على ثلاثة فصول استقراً الاول منها اثر الانمة من اهل البيت (ع) في تأسيس منهج الامامية في فهم النص القرائي لكونهم

الناطقين بلمان الوحي وورثة متلقيه لخصوصية علمهم وليس لانهم يعدون في ضمن المتكلمين .

وتصدى الفصل الثاني للكشف عن منهج متكلمي الامامية في التعامل مع النص في حالتي الظهور والتشابه .

فيما كشف الفصل الثالث عن موقفهم من التأويل واسسه وضوابطه ليختم بنماذج تطبيقية لفهم متكلمي الامامية للنصوص القرانية ، وتوظيفها في تشكيل منظور هم للعقيدة في ضوء النص .

وتخصص الباب الثاني في الكشف عن منهج المعتزلة في فهم النص القر أني ، فابتدأ بمدخل تأريخي مختصر حاول استحضار بدايات الظهور وجذور النشأة عند المعتزلة.

وتوزع باقي البحث فيه على ثلاثة فصول حاول الاول منها تلمس دور العقل في منهج المعتزلة في فهم النص ، وتصدى الفصل الثاني لبيان اهم اسس المنهج العقلي عند المعتزلة وركانزه ، وافرد الثالث لنماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرأني ، وجاء الباب الثالث والاخير محاولة لاستكشاف المنهج الاشعري في فهم النص القراني ، فابتدأ بوقفة ضرورية في مدخل تأريخي حاول تلمس جوانب الارتباط والتأثير لموقف السلف واهل الحديث (اهل السنة) على المذهب تأريخيا وفكريا .

ثم توزع باقي البحث في الباب على ثلاثة فصول رئيسة تصدى الاول منها لبيان فهم متكلمي الاشعرية لطبيعة العلاقة بين الشرع والعقل ، ومن ثم طرق الاستدلال على العقيدة في ضوء هذه العلاقة.

وتصدى الفصل الثاني للكشف عن موقف الاسعرية في التعامل مع خصائص النص القرآني في احتوانه المحكم والمتشابه وكيفية تعاملهم مع ظاهر النص. وانتهى الباب بالفصل الثالث الذي استعرض نماذج تطبيقية لفهم متكلمي الاشعرية للنص القرأني .

لينتهي البحث بخاتمة حاولت ان تلم بشتات الموضوع ، نتلمس منها اهم النتائج المتحصلة عن هذا الخوض في عباب المناهج الكلامية في فهم النص القرآني والتوصيات والاقتراحات التي وصل البحث .

وقبل الدخول في تفاصيل هذه البحث لابد من الاشارة الى جملة امور ينبغى التنبيه عليها اهمها :

 ان هذه الرسالة جاءت محاولة للكشف عن مناهج المتكلمين في فهم النص القرأني تحديدا وليست رسالة في الكشف عن المناهج الكلامية بكل ابعادها وطروحاتها.

٢ - ان الرسالة لم تخض في بحر المقارنة بين هذه المناهج ، وانما حاولت جاهدة الكشف عن كل منهج منها ، وبيان اصوله واركانه ، وطبيعة معالجاته للنص ، ليكون في خاتمتها تلمس عوامل التوحد والتقارب بين تلك المناهج وتحاشي البحث المقارنات ايضاً للابتعاد عن الوقوع في التكرار والإطناب والإطالة .

٣ - ان البحث اختص المذاهب الكلامية الكبرى الثلاثة الامامية والمعتزلة والاشعرية ، واشاح صفحا عن باقي المذاهب مع مايمتلكه بعضها من المقومات المشتركة لهذه الثلاثة ، ولان ساحة البحث فيه لاتسمح بالتوسع الكبير لاسيما وقد جاء بحالته هذه واسعا .

٤ - ان البحث وفي ضمن كل فصل عن كل مذهب حاول تلمس القواسم المشتركة بين اقطابه ومتكلميه ، واخذ عينات من هؤلاء الاقطاب ، ممن له منظومة كلامية كاملة ، وله تاثير واضح في

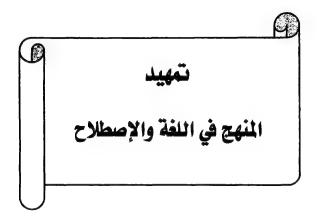
صياغة منظور ذلك المذهب للعقيدة ، ولم يتوسع كثيرا في متابعة الامتدادات للشخصيات أو الامتدادات التاريخية ، وكاد ان يحصر نفسه في القرون- الثالث والرابع والخامس والسادس- الهجرية لما برز في هذه القرون- ولاسيما الثالث والرابع منها- من اقطاب كبار تمثلوا النهضة الفكرية وشكلوا ملامح مهمة في صياغة مذاهبهم التي ينتمون اليها.

حاول البحث استقراء المرجعيات المؤثرة في كل منهج ،
 وصياغة طبيعة حاكمية هذه المرجعيات على طروحاته .

٦ - اختلفت طبيعة المعالجة نوعا ما وتحكيم النقاط السابقة بين مذهب واخر بما تفرضه طبيعة كل منها وسماته المميزة التي تقتضي نوعا من الطبيعة الخاصة في التعامل معه.

ولايسع الباحث في النهاية الا ان يدعو الله مخلصا ان يكون قد وفق في سبر ملامح المنهج الاسلامي المتعدد المذاهب المتوحد الاستضاءة بالنص ،وكشفه والسير بهديه، فإن وفق لذلك فما هو الا توفيق بالله وان اخفق فما هي الا محدودية الاستعدادات ، وضعف القدرات والعزاء في ذلك انه اخلص النية واستنهض الهمة في محاولته فما عليه الا التوكل على من هو حسب من توكل عليه واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

المؤلف



أولا: في اللغة

والمنهاج الطريق الواضح ، وفلان بستنهج نهج فلان أي يسلك (٢) مسلكه(٢)

قال تعالى { لكُلّ جعلنا منكم شِرعةً ومِنهاجاً } (المائدة / ٤٨) .

و هكذا نجد ان اصل المنهج في اللغة يدور حول معنى الطريق والسبيل الواضح المستقيم .

وهذا المعنى استحضرته الأية الكريمة ، في الاستعمال القراني .

وكلمة المنهج في الإدبيات المعاصرة مترجمة عن الكلمة الأنجليزية (method) وهي مشتقة من كلمة تعنى: البحث أو النظر أو المعرفة كما استعملها افلاطون وارسطو^(٣) وان كانت في معناها الاشتقاقي تلتقي الى حد التطابق مع معناها اللغوي العربي اذ تشير الى الطريق أو المنهج المؤدى الى الغرض المطلوب (^{١)}.

ثانيا : في الاصطلاح

وكاد المعنى الاصطلاحي للمنهج ان يرتبط من بعض جوانبه بمعناه اللغوي وان اختلفت درجة هذا الارتباط بين تعريف وأخر عند اهل

⁽أ) ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت ٧٦١هـ) : لسان العرب ١٢: ١٤٣مالة نهج دار صادر ، دار بيروت ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م ، الزبيدي ، محمد مرتضى : تاج العروس ١: ٢٥٠ ، الجوهري تاج اللغة وصحاح العربية ٤٤٥ ، دار الفكر بيروت ١٣٩٧هـ

⁽أ) لمان العرب ١٢: ١٤٣ .

^{() ُ} ظ : د. عبد الرحمن بدوي ، منـاهج البحث العلمـي ٣ ، وكالـة المطبوعـات ، الكويت ، ط٣ ، ١٩٧٧ .

⁽ أ المصدر السابق .

الاصطلاح ، ويمكن في هذا الاطار استعراض بعض تلك التعاريف للخروج بتصور عن معنى المنهج .

فقد كان ارسطو يرى في آلمنهج انه (صناعة نظرية تعرفنا الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا واي القياسات برهانا) (°).

ويلاحظ أن الأصطلاح اتخذ بعداً تطورياً فعند فرانسيس بيكون تمت

صياغة قواعد المنهج التجريبي في كتابه الأور غانون الجديد (¹⁾. و تمثلت عند رينيه ديكارت محاولة الكشف عن المنهج المؤدى

وتمثلت عند ريبيه ديدارت محاوله الكتف عن المنهج المؤدي الى خسن السير بالعقل للوصول الى الحقيقة ، اذ يعرفه بأنه (قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من ان يحسب صوابا ماهو خطأ) (")

ويشير الى هذا التحديد في مقلة الطريق اذ يرى ان المنهج هو (الترتيب الصحيح ، والاحصاء الدقيق لجميع ظروف الشيء المبحوث عنه)(^^).

وقد خص ديكارت المنهج بأحد اهم مؤلفاته وهو (مقال عن المنهج) سنة ١٦٣٧م .

وآحتل المنهج مكانة واضحة التأثير عند مناطقة بور رويال حيث جعلوه قسما رابعا من منطقهم وحتوه بأنه (فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الافكار العديدة ، اما من اجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين أو من أجل البرهنة عليها للاخرين حين نكون بها عارفين)(١)

وهو تعريف يمكن ان تُستخلص منه انواع المناهج من حيث طبيعة الوظيفة التي تؤديها

ويرى د. عبد الرحمن بدوي اننا إذا اضغنا منطق بيكون الى منطق بور رويال فان القرن السابع عشر يكون قد شهد بداية تكون المنهج

^(°) ظ: النشار ، د. على سامي ، المنطق الصوري ٥ ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط1 ، ١٩٥٠م .

⁽١) بدوي ، مناهج البحث العلمي ؛ .

^{(&}lt;sup>٧</sup>) ظ بذري : المصندر نفسه ، وينظر : مراد وهبة ويوسف كرم ، المعجم الفلسفي ٣٣١ ، دار الثقاقة الجديدة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٧١م _.

^(^) مقالة الطريق لحسن قيادة العقل للبحث عنّ الحقيقة ١١٠ ، ترجمة : جميل صليبا ، بيروت ، ١٩٧٠ .

⁽¹⁾ بدوي : مناهج البحث العلمي ؟ .

الاستدلالي والمنهج التجريبي حتى أخذ معناه الاصطلاحي السائد بأنه (الطريق المؤدي الى الكشف عن الحقيقة والعلوم بوساطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الى نتيجة معلومة (١٠٠).

وينقل صماحب المعجم الفلسفي تعريفاً للمنهج انه (الطريق الواضمح في التعبير عن شيء ، أو في عمل شيء ، أو في عمل شيء ، أو في تملم شيء ، طبقاً لمباديء معينة وبنظام معين بغية الوصول الى غاية معينة)(١١) . وهو تعريف يلتقي مع التعريفين السابقين .

ويذهب الدكتور على سامي النشار الى أن المنهج هو (طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم ، أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الانسانية)(۱۲)

اما الدكتور ياسين خليلٌ فيرى ان المنهج (أي اجراء يطبق على اشياء مختلفة ومتنوعة فيحولها من حالتها غير المنتظمة الى نظام بينها على اساس علاقات ارتباطاتها ببعضها[كذا] " ا⁽¹¹⁾ .

ويلاحظ على مجمل هذه التعريفات ان قاسما مشتركا يجمع بينها في حدها للمنهج تتمثل فيه ركيزتان هما :

١- استَحضار المعنى اللغوي الذي يعنى المنهج فيه الطريق المستقيم الواضع.

٢- النظام الذي يربط بين العلاقات أو الاشياء المختلفة للوصول الى غاية هي تحصيل المعرفة الصحيحة.

ومن خلال ذلك يمكن ان نستنتج ان المنهج في الحقيقة هو الجانب التطبيقي لنظرية البحث عند الباحث ، ولذا نجدها تختلف في طبيعتها بحسب طبيعة النظرية نفسها والمجال الذي تتمثل فيه الغاية من تطبيقتها . لذلك فنحن في حدود البحث هنا نجد ان المنهج هو الطريقة التي يتبعها

^{(&#}x27;') المصدر نفسه ٥.

^{(&#}x27;) المعجم الفلسفي ٢٣١ .

⁽١٠) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١: ٦ دار المعارف ، مصر ط٦ ، ١٩٦٥م .

^{(&}quot;) الصحيح بعضها مع بعضها الأخر.

⁽أناً) منطق البحث العلمي ١٦ ، ساعات جامعة بغداد على نشره ، يغداد ١٣٩٤هـ. ١٢٩٨م.

المتصدي لفهم النص للكشف عن دلالاته و هذا يقوم على خطوات منظمة تتمثل فيها مجموعة مفاهيم ومنطلقات ومنظومة مصطلحات يتسلح بها المتصدي في سعيه للوصول الى غايته ، ومن خلال هذه المسيرة يمكن انتزاع مجموعة مؤثرات تتحكم في عملية سير المتصدي للنص وتحدد اسلوبه الخاص في بلوغ تلك الغاية ومن ثم تحديد اساليب الاستدلال عليها واثباتها ، ومن اهمها :

 ١- المرجعيات التي تشكل المعين الذي يزود المتصدي لفهم النص بخزين فكري وصلة بقواعد مركزية لها اهميتها في اضاءة اجواء الكشف عن النص.

 ٢- طبيعة الوسائل والادوات المساندة للمتصدي في عملية الكشف عن معاني النص ودلالاته واهمها خصائص النص نفسه واللغة التي صاغ بها خطابه.

 ٣- الطابع الفكري الخاص بالمتصدي والذي بكون حصيلته التي تؤهله للتصدي للكشف عن دلالة النص

هذه الأمور بأجمعها تنتظم في اطار عام تشكل في النهاية طبيعة الرؤية (المنظور) الذي يكونه المتصدي - وهو هنا المتكلم - للعقيدة في اطار الخطاب القرآني وهذا ما سيقف عنده البحث طويلا ليخرج بتصور عن المناهج الكلامية الكبرى التي تصدت لاستنباط اصول العقيدة من النص القراني .

الباب الأول

منهج الإمامية في فهم النص القرآني

الفصل الأول: تأسيس الأثمة (عليهم السلام) أصول منهج فهم النص القرآني الفصل الثاني: موقف متكلمي الأمامية من ظاهر النص

> ومتشابهه الفصل الثالث : اسس التأويل وتطبيقات المنهج

مدخل

الإمامية: البداية والنشأة

كان ظهور التشيع في الساحة الفكرية الاسلامية من الافرازات المهمة لطبيعة فهم بعض النصوص القرآنية (10 وماتابعها من نصوص الاحلايث النبوية (11 التي هي جزء من الوحي ، لقوله تعالى { وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحي } (النجم/٣-٤).

^(°1) يرى الشيعة والإمامية منهم تحديدا نزول العديد من الايات القر أنية في النص على الإمام على (ﷺ) منها :

أ - أية المباهلة قوله تعالى { فعن حاجك من بعد ماجاءك من الطم فقل تعالوا ندع ابناءا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانقسنا وانقسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكفين } (أل عمر ان/٢١) .

تطهيرا } (الاحزاب/٣٣) . ج ـ أية الولاية قوله تعالى { انما ولمكم الله ورمعوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون } (المنتذة/٥٠) .

د- قوله تعالى { الما الله منذر ولكل قوم هاد } (الرعد/٧) .

هـ قوله تعالى { عم يتساءلون عن النبأ العظيم } (النبأ/١-٢).

و ـ ايـة اكمـال الذين قولـه تعـالى { اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاملام ديناً } (المائدة/7) وغيرها .

⁽۱۱) يرى الإمامية أن الرسول (紫) نص على أمامة على (紫紫) في مناسبات كثيرة وبروايات متعددة من أهمها :

أ- حديث الغنير / قوله (教) ((من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه)) .

ب. حديث المنزلة قوله (秀) ((انت مني بمنزلة هارون من موسى)). جـ حديث الراية قوله (秀) (لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لايرجم حتى يفتح الله على يده) .

د- قوله (مل ال على مع الحق والحق مع على يدور معه حيثما دار)) .

هـ حديث مدينة العلم قوله (انا مدينة العلم وعلى بابها) . 🗢

جاءت هذه النصوص في حق الإمام علي بن ابي طالب (﴿ الله وَ النص على ما الله وَ النص على الله وَ الله وَ ما على المائلة ، وما على المائلة ، وما يختص به من مكانة ، وفضل ، وصلة بالنبي ﴿ إِنَّ كما يفهمها الشيعة بعامة والإمامية منهم بخاصة ويشاركهم الراي في تأكيد بعضها بقي الفرق الاسلامية .

في ضوء ما تقدم يمثل الإمام على (عيد) القطب الذي دارت حوله عجلة التشيع ، وانطلقت اتجاهاته وفرقه المختلفة و هذا مابتاكد من خلال تسمية الفرقة التي اعتمدت هذه الخصوصية ، فصارت موالاته واتباعه عنوانا لها ، حتى عاد اسما خاصا ، فلشيعة في اللغة : الانصار والاتباع ، ولكنه اخذ لايطلق الاويراد به (كل من يتولى عليا واهل بيته (عيد) حتى صار اسما لهم خاصا) (۱۳) .

وهذا ماصلات تتعارف عليه كتب الفرق والعقد عند دراستها تلريخ الشيعة وعقائدهم (۱۱ ، حتى أن الشهر ستقي النفت الى هذا التخصيص فوضع له تحديدا دقيقا لذيقول: (الشيعة هم الذين شليعوا عليا (رض) على الخصوص وقالوا بالملته وخلاقة نصا ووصية ..)(۱۱ .

ان هذا الارتباط يكاد أن يكون ذا اهمية بالفة في تحديد البدايات التأريخية للتشيع ، ومظهراً لاولويته في التأسيس كمذهب كلامي لمه استقلاليته ، فضلا عن الاستمرارية التي امتدت بالمصطلح زمنيا ، ليشمل المعنى نفسه من التولي والمشابعة لاولاده واحفاده من بعده ، بل القول

لتفصيل حول الايات والروايات بنظر: مداركها عند الإمامية في المرتضى:
 الشافي في الإمامة / الطوسي: تلفيص الشافي ج٢ج٣ / العلامة العلي: الالفين وليضا
 احمد محمود صبحى نظرية الإمامة ٢٠٩٠٠٠

⁽۱) ظ: الغيروز ابادي: القاموس المحيط ٣: ٤٧ ، مغتار الصحاح: ٣٤٧ من ٢٤٧ من مقالات الإسلاميين (١) ظ مثلاً : الأشعري ابو الحسن علي بن اسماعيل (ت ٣٣٠ من) مقالات الإسلاميين و اختلاف المصطلين ١: ١٥ ، تح محمد محيي الذين عبد الحديد مكتبة النيضة المصرية ، القاموة طل ١٣٦٩ من (ت ٨٤٥ هن) : الخطط المقريزية ٤: ١٧٢ ومفعدها مطبعة النيل مصر ١٣٧٤هـ، الشهر منتقي ، الملل والنحل ١: ١٤٦ ومفعدها مطبعة النيل مصر ١٣٧٤هـ، الشهر منتقي ، الملل والنحل ١: ١٤١ .

⁽³⁾ وتعني صلى الله عليه وآله وسلم.

بالحصر الذي ينقله الشهرستاني بـ (ان الإمامة لاتخرج من اولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من غيره ، أو بتقية من عنده)^(٢٠) .

الا ان الباحثين قدماء ومحدثين قد اختلفوا في تحديد البداية التاريخية للتشيع على الرغم من هذه الدلالة المهمة في ارتباطه بالإمام علي بن ابي طالب (القيد) بما يمثل نقطة انطلاق، ويكاد اختلافهم في نلك ينحصر في تحديدين (^(۱۲) ;

الأول: نشوؤه في حياة النبي (ﷺ) ويورد اصحاب هذا القول - دليلا - عشرات الروايات التي يستدل بها الشيعة على احقية على (القي) بالإمامة والخلافة التي كانت دافعا للكثير من الصحابة والتابعين فيما بعد لمشايعة على (القيم) وتوليه ؛ ليتحقق فيهم المعنى اللغوي للتشيع ، فكانوا انصاره واتباعه ، ثم ليتوسع ذلك فيما بعد الى اتجاه فكري رئيس على الساحة الفكرية والعقائدية في الحضارة الاسلامية .

الآخر : يرى ان البداية كانت بعد وفاة النبي (*) وقد اختلفوا في نقطة البداية في خمسة أراء بين القول انها يوم السقيفة ، أو يوم الدار ، أو يوم الجمل ، أو يوم صفين ، أو بعد مقتل الإمام الحسين بن على بن ابي طالب (تشخ) .

و الشيعة بعامة متفقون على القول الأول ، وهو مايعضده معنى لفظ المشيعة وارتباطه بعلى (المشيئ) بتخصيصه ابتداء بمشايعيه واصحابه ومؤيديه . يؤكد السجستاني (أبو حاتم سهل بن محمد ت : ٢٠٥ هـ) هذا الراي بقوله (ان اول اسم ظهر في الاسلام على عهد رسول الله ((الله الله الله) هو الشيعة .) (٢٠٠) .

وايد النوبختي (ابو محمد الحسن بن موسى) هذا المعنى إذ حدد أصول الفرق جميعها باربعة، فالشيعة منهم: (هم فرقة على بن ابي

^{(&#}x27;) المصادر نفسه .

⁽۱٬۱)البغدادي : الفرق بـين الفرق ١٥ دار الافساق الجديدة بيروت ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧م ، الشهرستاني : الملل والنحل ١: ١٤٧ الحسني (هاشم معروف) : الشيعة بين الاشاعرةوالمعتزلة ٢٨ دار القلم ، بيروت ط١ ١٩٧٨م .

⁽۲۱) ينظر الشيعة وفنون الاسلام ص ۲۸ ومصلاره .

طالب ، المسمون بشيعة علي في زمان النبي (۞) ، وبعده ، معروفون بانقطاعهم اليه و القول بأمامته)(٢٦) .

والمهم في هذا كله أن الشيعة انقسمت على فرق منها الكيسائية والزيدية والإسماعيلية والإمامية (٢٠٠٠). وانقسمت كل فرقة منها بدورها على فرق متعددة ، حتى بلغ بعض الباحثين فلوصل مجموعها الى ثلاثمئة فرقة (٢٠٠) ، وعدها المعتدلون بنحو عشرين (٢٠٠) ، وقد انقرض اغلب هذه الفرق التي تتمسب الى الشيعة ، ويستغل ذكرها لتشويه صورتهم ، واستهجان عقائدهم ، على الما الرغم من أن عقائد تلك الفرق وأراء اصحابها دالة بوضوح على انها لاتتصل من قريب ولابعيد بالاسلام (٢٠٠) فضلا عن الصلة بالتشيع الحقيقي كمذهب ينطلق من أسس الاسلام واصوله ومفاهيمه المحددة في الكتاب الكريم وما استنبطه انمة اهل البيت (عبه قمل) منه وفصله اقطاب المذهب ومفكروه في مصنفاتهم وكتبهم المعتبرة البعيدة عما يتعارض مع أصول الاسلام كلها (٢٠٠).

ولا أدل على الانفصال والبعد بين التشيع الحقيقي وتلك الفرق مما قام به الأئمة (مهراها) من التنديد بها ، وتكفير بعض اتجاهاتها ، والتبرؤ من مقالاتها على رؤوس الاشهاد ، والتشديد على اصحابهم وشيعتهم بالابتعاد عنها ، وتكذيب مقالاتها (٢٩) ، مما اوردته كذب العقيدة التي تمثل التشيع الحقيقي .

⁽١٢) فرق الشيعة ص٢٦، المطبعة الحيدرية، النجف ط: ١٢٨٩ هـ ١٩٦٩م.

⁽۲۶) الشهرستاني : الملل والنحل ۱: ۱۶۱ مابعدها (۲۰) المقرر: من الخطط صر ۱۷۲

^{(°}۱) المقريزي: الخطط ص١٧٣ .

⁽٢٠) مُثلًا: الأشعري: مقالات الاسلاميين ١: ١٥ ومابعدها ، الاسفر ايبني تفاصيل المصدر : التبصير في الدين ١٠ . المصدر : التبصير في الدين ١٠ . د المحدد القاد الشروع الشروع ١٠ .

⁽٢٣) مِقَوَل بَصِيدَ الْقَاهَرُ الْبَصَدَادِي (تَ ٢٠ تُمَا هُمَ مِنَ الْاَسْلَامُ وَانْ كَانُوا مِنْتَهَنِينَ الْيَهِ ﴾ ، ينظر: ؛ الفرق بين الفرق ص١٧ تحقيق لجنة احياء التراث ، دار الجبل ودار الافاق الجديدة ، بيروت ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م

^(^^) ينظر مثلا الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان ت 21%) او الل المقالات في المذاهب المختسل ات الشروف المرتضى (ت 27%): الفيصول المختسل ات العبون العبون والمحاسن ، ومجموعة في فنون علم الكلام ، الطوسي (ابو جعفر محمد بن الحسن ت 27% هـ): الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد والغيبة ، العلامة الحلي (الحسن بن يوسف ت 27% هـ): مناهج اليقين في اصول الدين ، وكثف العراد في شرح تجريد الاعتقاد

⁽¹⁾ يِنظر مثلاً الطبرسي (أباً منصور احمد بن على بن ابني طَالب تُوفي في حدود ١٢٠ هـ): الاحتجاج ٢: ٢١٣ مؤسسة النعمان ، بيروت لينان ١٣٨٥ هـ .

ولم يبق من فرق الشيعة الان الا ثلاث هي : الزينية والاسماعيلية والإمامية الاثنا عشرية^(٣) بحيث ينصرف الذهن اليهم وحدهم حين يقال الشيعة .

وهذا الفصل سيحاول فيه الباحث أن يبين أسس المنهج الفكري للامامية واصوله - وهو المصطلح الذي سيمير عليه البحث للاشارة اليهم - والتعرف على أليات فهم النص عندهم وهو مايستدعي اشارة ولو مختصرة الى بدايات الإمامية وجنورها لما لذلك من صلة بابعاد ومفاهيم تشكل ركانز مهمة في المنهج الفكري ، وانما يميل البحث هنا للاختصار نظرا لتفرغ العديد من المصادر المعتبرة القديمة والحديثة للبحث في تلك الجنور والبدايات التأريخية (۱۳)

و لابد ابتداءً من الانسارة للى ان الفرقتين الأخريين - البقيتين مع الانتي عشرية - وهما الزيدية والاسماعيلية تشتركان معها في قولهما بالإماسة وان اختلفنا عنها في تفاصيل الاعتقاد بها، وعدد الأئمة ، ومن تنتهي عنده الإمامة

فازيدية يقولون بلملمة على بن لبي طلب والحسن والحسين (قيد) وزيد بن على بن الحسين ثم الملمة كل فاطمى دعا الى نفسه وكان على ظاهر العدالة) (٢٠٠٠).

اما الاسماعيلية فهم القائلون بانتهاء الإمامة الى اسماعيل الابن الاكبر للامام جعفر الصادق (الحيد) وهو الإمام السابع في سلسلة الأئمة عندهم ولهذا يسمون ايضا بالسبعية كما يسمون بالباطنية (الأئمة عندهم ولهذا لاتعترف الإمامية الاثنا عشرية بامامته وتقول انه توفي في حياة ابيه جعفر الصادق (الحيد) . واما عند الإمامية الاثني عشرية فان سلسلة الإمامة تبدأ بعلي بن ابي طالب (الحيد) و تنتهي بمحمد بن الحسن العسكري المهدي المنتظر (الحيد) .

ومما يجب التنبيه عليه ماوقع فيه الكثير من الباحثين في تاريخ الفرق وعقائدها من اشتباه وخلط وتعميم بالغائهم الفوارق والحدود الواضحة

^{(&}quot;) ط : النويختي : فرق الشيعة ص١٦، ، الأشعري (سعد بن عبد الله ت ٣٠١ هـ : المقالات والفرق ص١٠٢ طبع ظهران ١٩٦٣

^() يَظَرَ مَثَلًا : الْمُفَدِّ : اوائلُ المُقَالَاتَ ، النوبختي : فرق الشيعة ، محمد حسين كاشف الغطاء : اصل الشيعة واصولها ، حسين علي مخفوظ : تاريخ الشيعة ، عبد الله فياض : تاريخ الإمامية واسلافهم من الشيعة ، وغير ها .

⁽ ٢) ينظر: النوبختي : فرق الشبعة ٢٠ ، المفيد : اوانل المقالات ٤٤.

^{(ُ} ٣٠) يَنظرُ : الشُّهرسَّتاني : الملل والنحل ١: ١٦٨ .

الفاصلة بين الإمامية الاتني عشرية - وهم اكثرية الشيعة اليوم - والفرق الاخرى المندئرة أو المنفصلة التي فقد اغلبها اية صلة له بالاسلام كالغلاة .

بل ان بعض الباحثين تعدى ذلك الى وصم الشيعة بأراء فردية تبناها بعض الاشخاص منفردين ، فصارت في نظر اولئك الباحثين - قدماء ومحدثين - اراء وعقائد للشيعة ، تسجل في كتب الفرق وتعد في ضمن الهذاهب الكلامية .

ولو شئنا استخلاص تصور تأريخي من مجمل ماكتب عن نشأة الإمامية كفرقة لوجدنا على الرغم من أن مصطلح الإمامية تأخر في الظهور حتى (اواخر القرن الثالث الهجري)(٢٦) حين بدأت الفرقة في التميز من غيرها ، وصارت اراؤها تطرح في الساحة الفكرية من اقطابها ومتكلميها ويتوضح انفصالها عن باقي فرق الشيعة ، على الرغم من هذا التأخر، فأن جذورها الفكرية وأسس عقائدها تمتد كما يرى كثير من العلماء الى عصر الرسالة وأن بذرتها (وضعت مع بذرة الاسلام من صاحب الشريعة (ﷺ) نفسه)(٢٠٠) .

^{(&}lt;sup>24</sup>) ظ. د: عرفيان عبد الحميد : دراسيات في الفرق والعقائد الاسيلامية / ١٧ - ٢١ دار. التربية ، بنداد ، ١٩٧٧م .

^{(&}quot;) نقلاً عن المصدر نفسه (المعمة) .

⁽٢٦) عبد الله فياض : تاريخ الإمامية / ٨٣ .

^{(﴿ ﴾} محمد حسين كاشفَ الْقطَّاء : أصبل الشيعة واصبولها / ١٠٩ ، المطبعة العربية ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ .

الفصل الأول

تأسيس الأئمة (مله المه الأصول منهج فهم النص القرآني توطنة :

ان الباحث في الارث الغني الذي تركه الأئمة من اهل البيت (عبه المه) في جهدهم التفسيري للنص القرآني من اجل استكفاه الأصول والأسس التي رسخوها كاضماءات يفهم منها النص، وتؤشر دلالاته ، يلاحظ ان هذا الجهد يتخذ مسلكين مهمين :

١- المسلك المنهجي ويستند: اولا: على اهليتهم (عبد علي) المتاسيس والتأصيل ومن ثم تفسير النص فعليا ويتضح ذلك فيما يختصون به من صفات ومميزات متفردة تعطيهم هوية الاهلية الكاملة للبحث في النص بل كونهم جهة مقابلة له كما سيتبين في اعتقاد الإمامية مصداقا لحديث الثقلين.

وثانيا: على وضع الضوابط وتأصيل القواعد التي ينطلق في ضوئها المفسر لكشف دلالات النص ، وافق التعامل معه ، والنظر اليه ، والموقف بازاء مجموعة مغاليق مهمة في النص لاتكشف لكل احد ، يمثل النفاذ منها المفاتيح التي تشرع ابواب الفهم في وجه المفسر ، ليعود النص ناطقا فاعلا ، ويتخذ موقعه الصحيح بوصفه محورا تدور حوله الافهام المختلفة ، وليس تلجا متخلفا عن مكاتله ، يدور في افلاكها على الرغم من اختلافها بل تناهضها احياناً .

Y- المسلك التطبيقي: الذي يستقريء ماورد عنهم (لمبهر المه) من نصوص وروايات لتفسير النص القرآني، واستنطاق اياته، وكشف معانيه، وستتبين من ذلك انواع المناهج التي وردت في تفسير هم (لمبهرا)، ومثلت تأصيلا للاتجاهات التفسيرية للنص، ومؤثراً في تحديد اساليب الكشف عن دلالاته، وهذا المبحث سيخوض في افاق واسعة، وامتدادات يقتضي تتبعها للوصول الى الهدف الذي عقد لاجله، لذا سنجد فيه واسع يقتضي التوسع الذي لامغر منه في التفاصيل المبحوثة في مطالبه.

المبحث الأول: المسلك المنهجي

المطلب الأول: أهلية التأسيس

تقوم المنظومة الكلامية (العقائدية) للامامية على اساس مجوعة ثوابت وركائز تمثل الأصول التي يرجع اليها لبيان الإعتقادات في أصول الدين ، ومن تلك الثوابت المهمة خصوصية الأنمة من اهل البيت (فقي) ومرجعيتهم في هذا البيان ، وهذه المرجعية تنطلق اساسا من خصوصية علمهم وما يتفردون به من انواع المؤهلات .

تعتقد الإمامية على نحو الاجماع عند متكلميها باشتراط ان يكون الإمام اعلم اهل زمانه وتتمثل حدود هذه الاعلمية عندهم في (وجوب كونه عالما بجميع ما الله الحكم فيه) (٢٨) واذا علمنا ان للامام ((و و الولية العامة في امور الننيا والدين تبين لنا مدى السعة المفتوحة لافاق علم الإمام التي يعللها الشريف المرتضى بأنها (وجوب كونه اعلم الناس إذ لو لم يكن عالما لم يؤمن ان يقلب الاحكام والحدود وتختلف عليه القضايا المشكلة فلا يجيب عنها أو يجيب عنها بخلافها (())

ونجد تحديد ملامح هذا العلم في ما روي عن الإمام جعفر الصادق (الله) (ت : ١٤٨ هـ) أذ يقول (إنا أهل بيت ، عندنا معاقل العلم ، وأشار

^{(&}lt;sup>٣٨</sup>) ظ الشريف المرتضى : النامنخ والمنسوخ (مخطوط) مكتبة الإمام امور المؤمنين (1923) العامة (١٣٨٦)) ، الطوسي : الاقتصاد ٣١٠ ، العلامة الحلي : الالفين في امامة امير المؤمنين ١٧٤

⁽٢٠) ينظر : المحكم والمتشابه ٧٩ - ٨٠ طبع حجر ايران ١٣١٢ هـ . (٢٠) ظ الكافي (الاصول) ١: ٢١٢ ، دار الكتب الاسلامية ، طهران .

النبوة ، وعلم الكتاب وفصل مابين الناس)⁽¹⁾ واما حدود هذا العلم فيقول (ﷺ) عنها :(والله لقد اعطينا علم الأولين والآخرين)⁽¹⁾ .

ومن اوجه ذلك العلم انهم يعلمون ايضا مافي الكتب السماوية الاخرى فضلاً عن القرآن الكريم وهو ما تؤكده الرواية المتفق على نقلها بين كتب الفرق المختلفة عن الإمام على بن ابي طالب (عين) انه قال (لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبور هم وبين اهل الفرقان بفرقانهم) (⁷³⁾.

هذه السعة في علم الأئمة يعللها الإمام الصادق (قيم) بطبيعة مهمة الإمامة في ماروي عنه من حديث طويل حين سأله بريهة قال (جعلت فداك اتى لكم التوراة والانجيل وكتب الانبياء ؟ - وذلك بعد ما حاججه الإمام بنصوصها - فقال (قيم): هي عندنا وراثة نقرؤها كما قرأوها ونقولها كما قالوها ، ان الله لايجعل حجة في ارضه يسئل عن شيء فيقول لا ادرى ..)(11).

وقد توسع متكلمو الإمامية في إثبات هذا المفهوم والاستدلال عليه كواحد من اهم أسس عقيدتهم في الإمامة وشرط لازم لها . يقول الشيخ الطوسي^(د) : (ومما ينل على ان الإمام يجب ان يكون عالما بجميع احكام الدين ماثبت من كون الإمام حجة في الدين وحافظا للشرع) .

ومدى علمه ومرتبته في زمان وجوده تتمثل في (أن لايكون هناك من هو اعلم منه ؛ لانه هو الحجة على العباد فوجب أن يكون اعلم الخليقة) كما نقل المسعودي عن الإمامية (١٤) .

^(1°) المفرد : الاختصاص ٣٠٣ المطبعة الحيدرية - النجف الأشرف ط.١ ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م. - ١

^{(&}quot;) ابن شهر آشوب (محمد بن علي ت: ٨٨٥ هـ): مناقب آل ابي طالب، المطبعة المدين على المرابعة المطبعة المدين على المرابعة المدين المدين

الحيدرية ، النّجف الأشرف ، ط ١ ، ١٣٧٦ هـ ، ١٩٥٦ م . (١٠) البحل ٨٩ ، ٨٧ ، تضير المياشي ١: ١٥ ، القوشجي (علاء الدين علي بن محمد (ت : ٧٨٩) : شرح تجريد الكلام ، طبع حجر ايران ١٣٠١ هـ .

⁽¹⁾ الصدوق: الترحيد ٢٧٥ .

^{(ُ&}lt;sup>0)</sup> تلخير الشافي ١ : ٢٧١ تعليق السيد حمين بصر العلوم مطبعة الاداب، النجف، ١٩٨٣ هـ - ١٩٩٣ م .

^{(&}lt;sup>11</sup>) ظـ: مروج الذهب ٣ : ١٥٦ القاهرة ١٩٥٨ م .

ومن اجلى مصاديق علم الأئمة (طبق المه) بهذه الحدود ماتمثل في علمهم بالقرآن وتفسيره وتأسيس اصول العقيدة انطلاقا من آياته الكريمة ، بل ان الأئمة (طبق المه) في نظر الإمامية هم عدل القرآن لن يفترقوا عنه حتى يرث الله الارض ومن عليها كما يفهم من الحديث الشريف عن الرسول (ﷺ) قوله (اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعثرتي اهل ببتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض (الان).

وتتحدد العلاقة بينهما من الرواية الاخرى عن الإمام الحسن ابن على (كَيْهُ) في حديثه عن الهل البيت : (وأحد الثقلين اللذين خلفهما رسول الله (حَمَّ) في امته والثاني كتاب الله فيه تبيان كل شيء لاياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فالمعول علينا في تفسيره لانتظنا تأويله بل نتيقن حقائقه فاطبعونا فان طاعتنا مغروضة اذ كانت بطاعة الله مقرونة)(١٩)

فهم (بلبه المه) وحدهم العارفون بمحكم الكتاب ومتشابهه واذا كان غير هم يشاركهم في فهم المحكم فان المتشابه مما لايعرف تأويله معهم احد كما هو مقتضى الروايات عنهم فهم وحدهم الراسخون في العلم الذين وصنفتهم الآية فقد روى الكليني عن الإمام الصادق ((الله فال أنه قال في تفسير قوله تعالى { .. ومايعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } (ال عمران/٧) : (هو أمير المؤمنين والأنمة (به المله) (١٤٠) وطريقهم الى هذه المعرفة الإلهام أو التلقي والوراثة عن الرسول ((الله عمران) . الطوسي (الطوسي (الله) . الطوسي الطوسي الله المؤسن المؤسن المؤسن الهوسي الهوسي المؤسن المؤسنة المؤسن الم

فعلم الأنصة بالقرآن بعامة والمتشابه منه بخاصة مستمد من هذه الطريق كما هو مدلول الرواية عن الامام الباقر (الله) في تفسير آية المتشابه قال (فرسول الله (*) افضل الراسخين في العلم ، قد علمه الله عز وجل جميع ما انزل عليه من التنزيل والتأويل ، وماكان الله لينزل عليه

 $[\]binom{Y^*}{powers}$ ، مسئن الترصدي o: TYA ، مسئند الإصام احصد T: YA ، الصدوق : اكمال الدين TYA طبع حجر طهران c . c .

⁽¹⁴⁾ الطوسي : الامالي ١: ١٢١ مطبعة النعمان / النجف ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م .

^{(ُ} ١١) اصبول آلكافي ١: ٥١٥ .

^{(&#}x27; ف) تلغيض الشاقي ١: ٢٥٣ .

شيئا لم يعلم تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله)((*) هذا الرسوخ يراه الإمامية اجلى مصاديق خصوصية الأئمة (طبق المل) في فهم القرآن حق فهمه وهو المعبر عنه في نص القرآن الكريم بقوله تعالى { لايمسه الا المطهرون } (الواقعة/٧٩) وهم يؤكدون هذا الاختصاص بتفسير القرآن بعضه ببعضه الاخر ليستدلوا على اختصاصهم بصفة التطهير وذلك في قولمه تعالى { انصا يريد الله ليلهب عنكم الرجس اهل البيست ويطهركم تطهيرا } (الاحزاب/٣٣)).

والطهارة المقصودة في الأيتين (طهارة نفس الانسان في اعتقادها واردتها ، وزوال الرجس عن هاتين الجهتين ، ويرجع الى ثبات القلب فيما اعتقده من المعارف الحقة .. من غير تمايل الى اتباع الهوى ونقض ميثاق العلم ، وهذا هو الرسوخ في العلم) (⁽⁸⁾

و هذا الامر يمثل ركيزة الأهلية الكاملة لتفسير النص القرآني في اعتقاد الإمامية و هو ماتوكده طبيعة المعية بين اهل البيت (لمبهر المهر) والقرآن في حديث الثقلين اذ مقتضى الحديث انهم (لمبهر الملم) العالمون بتفسيره، وتأويله، وظاهره، وباطنه، وعدم الفكك احدهما عن الاخر.

وقد تصدى الأنمة (به به به) لتأكيد هذه الصلة فضلا عن تأكيد الاهلية الخاصة بهم في استيعاب واستكفاهها معانيه واستنطاق آياته لتعبر عن نفسها فيعود كشفهم لمعاني الإيات وصولا الى مراد الله تعلى منها وهو ماتزكده الروايات الواردة عنهم في بيان انهم هم الراسخون في العلم الذين قصدتهم الآية أو في الأقل انهم اجلى المصاديق التي ينطبق عليها معناها فهم لايغيب عنهم شيء من علم الكتاب اذ يعلمونه كله . اشار الإمام الصادق (نقيم) الى ذلك عند تفسيره قوله تعالى { قال الذي عنده علم

^{(&}quot;) المجلسي : البحار ٧: ٣٩ .

⁽الم الطباطباني: الميزان ٣: ٥٠ -٥٠ .

من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك } (النمل/٤٠) قال : (وعندنا والله علم الكتاب كله) " .

و لابد للكشف عن حقيقة هذه الاهلية - وتأكيد واقعيتها في اظهار الفهم الإمامي لها - من الكشف عن الطريق في حصول علم الأئمة (عبد المه المه) بعد ان تعرفنا على طبيعته وحدوده .

طرق علم الأنمة بيداسه:

بانعام النظر في مصدرين رئيسين في الفكر الإمامي وهما:

أ- الروايات المنقولة عن الأنمة (4بهر الدم). ب- كتب متكلمي الإمامية وعلمانهم ، تتبلور امامنا مجموعة طرق تمثل المعين الذي يستقي منه الإمام علمه تتمثل في :

 أ- الاخذ عن الرسول الكريم (*): قال الشيخ الطوسي (الإمام لايكون عالما بشيء من الاحكام الا من جهة الرسول (*) واخذ ذلك من جهته)(10).

ويكون هذا الاخذ عنه اما من الكتاب الكريم الذي يتلقاه وحيا أو ماورد عنه (﴿) من الاحاديث الشريفة وهم ربيه المهافضل الاسانيد في نقلها ولذلك فهم يحكمون بصحة أي حديث إذا وافق سنة النبي (﴿) والا ترك . قال الإمام الصادق (ﷺ) (إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله (﴿) والا فالذي جاءكم به اولى به) (٥٠٠) .

٢- الإمام السابق الى اللاحق: اذ يكون كل امام مصدرا في تلقين العلم الى من بعده^(١٥).

يرى الإمامية ان هذا الطريق هو سبيل الإمام الى العلم في حال استجد شيء للامام لم يتبين من الطريقين المابقين وهذا الطريق يتمثل في ان للامام قوة قدسية يتلقى بها الالهام اودعها الله تعالى فيه (فمتى

^{(&}quot;) الكليني : اصول الكافي ١: ٢٢٩ .

⁽أن) تلخيص الشافي: ١: ٢٥٣.

^{(&}quot;) الكافي : ١: ١٩ .

⁽١٥) المظفر: عقائد الإمامية ص١٧.

توجه الى شيء أو شاء ان يعلمه على وجهه الحقيقي (فانه) لا يخطىء فيه و لايشتبه) (^(*) إذ ان تلك القوة القدسية تكون عنده في غاية الكمال وتحجبه عن الحاجة الى غيره وسلوك السبيل التحصيلي النظري ، أو الحاجة الى البراهين والاستدلالات العقلية التي يتبعها غيره في سبيل تحصيل العلم اذ من لوازم امامته ان لايسال عن شيء فيقول لا اعلم ، وان لابحتاج في علمه الى احد غيره والالزم الدور وهو باطل , وقد وردت العديد من الروايات عن الأئمة (في ان الإمام يعلم حين يشاء ان يعلم (*)

ومن استعراض صور العلم عند الأئمة (震樂) تلاحظ انها تتخذ صورتين (٥٩): فهو فعلي مرة يستمد من الرسول (*) الذي طريقه الوحي أو من الإمام السابق، وارادي اخرى بمعنى ان الإمام إذا اراد ان يعلم شيئا يعلمه بعد ان لم يكن عنده بمعنى انه لايعلمه قبل الارادة.

المطلب الثاني: جهود الأنمة (مليد المار) في خدمة القرآن و العقيدة

ان المتصدي في استعراض تأريخ الأنمة (ال وصلتهم بالقرآن الكريم يتلمس بوضوح اهمية جهودهم (الله التصدي القصير النص ، وبيان معانيه ، واستنطاقه ليتبين بوضوح خصوصية اهليتهم المتفردة ، ابتداء من الإمام علي بن ابي طالب (الله المتم اخرهم (الله)) .

فمما لايسع منكر ان ينكره افضلية على (عنه:) وسعة علمه بالقرآن ، واولويته واسبقيته الى تأويله وقربه من ينبوعه الاصيل ولمصوقه به فهو الباب الذي تنبئق منه ينابيع العلم ويطلع منه على آفاقه المطلقة من مصدر

^(°°) عقائد الإمامية ٦٧ .

^{^^^} ينظر: المحسني ، محمد أصف: صراط الحق في المعارف الاسلامية والاصول الاعتقلابية ٣: ٣٥٠ ، مطبعة النعمان النجف الاشرف ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ م .

⁽¹⁰⁾ المحسني : صراط الحق ٣ : ١٧١ (بتصرف) .

الوحى ، روى عبد الله بن عباس عن الرسول (秀) انه قال (انا مدينة العلم وعلى بابها فمن اراد المدينة فليأت من الباب) (١٠٠٠).

واذا كان محمد (١١) الناطق بلسان الوحى وطريق تلقيه عن السماء { وماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى } (النجم/٢-٤) . فأن عليا (عليه) هومحمد نفسه بدلالة اية المباهلة قوله تعالى { فمن حاجك من بعد ماجاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل الى الله فنجعل لعنة الله على الكاذبين } (آل عمران/٦١)كما يرى مفسرو الإمامية(٦١) وهو اقرب الناس اليه ومكمل مهمته من بعده ووارث علمه وصنو القرآن وعلله ومستنطقة. يروي سليم بن قيس الهلالي عنه (النَّيْجُ) انه قال (مانزلت على الرسول (ﷺ) من آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها على وكتبتها بخطى وعلمنى تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصبها وعامها ودعا الله عز وجل ان يعلمني فهمها وحفظها فما نسبت أية من كتاب الله ولا علما املاه على فكتبته وماترك شيئا اعلمه الله عز وجل ولا امر ولانهي وماكان ومايكون من طاعته أو معصيته الاعلمنيه وحفظته فلم انس منه حرفا واحدًا)(۲۰) .

ويؤكد الإمام (النفية) خصوصيته في القرب منه فيقول .. (وليس كل اصحاب رسول الله (*) بسأله ويستفهمه حتى انهم كانو اليحبون ان يجيئ الاعرابي أو الطاري فيسأله (١٠) حتى يسمعوا كلامه وكان لايمر بي من ذلك شيء الا سالته عنه وحفظته ..)(١٢) . هذا القرب من النبي (الله عليه علها والتلقى عنه جعل عليا (الله) محيطا بعلوم الكتاب

^{(&}quot;) الحاكم النيسابوري : مستدرك الصحيحين ٣: ١٢٦ قال الحاكم عنه (هذا حديث حيح الاسناد)

⁽١١) ظَّ الطوسسى: التبيسان ٢: ٤٨٥ ، الطبرمسى: مجمسع البيسان ٢: ٤٥٣ ، الطباطباني: الميزان ٣: ٣٢٣. (١٠) ظ الحويزي (عبد على بن جمعة) : تفسير نور الثقلين ١: ٢٦٤ مطبعة الحكمة ،

⁽۱۱) الطبرسي: الاحتجاج ١: ٣٩٥.

الكريم حتى اهله ذلك الى ان يقول على رؤوس الاشهاد (سلوني قبل ان تفقدوني والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو سالتموني عن آية ، في ليل نزلت أو في نهار انزلت ، مكيها ومدنيها ، سفريها وحضريها ، ناسخها ومنسوخها ، محكمها ومتشابهها وتأويلها وتنزيلها الأخبرتكم به)(11) .

وهو القائل يصف سعة علمه (بل اندمجت على مكنون علم لوبحت به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة) أدا على مثل هذا كان (هيج) دائرة معارف القرآن ورأس علمائه ومن عنده علم الكتاب الذي اشارت اليه الآية - كما يرى الإمامية وكثيرون غيرهم - في قوله تعالى { ويقول الذين كفروا لست مرسلا قل كفي بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب } (الرعد ٤٣/٤).

ُ اذ ترد العديد من الروايات عن ائمة آل البيت (الهينة) وجمع من الصحابة ثم كثير من المفسرين على نزولها فيه (١٦).

ولقد تكاثرت المصاديق على اختصاصه (عليه الوصف ، وهذا وكونه اعلم صحابة رسول الله (إلى الكتاب ، فضلا عن غير هم ، وهذا ماتعارف عليه الصحابة انفسهم فقد سئل ابن عباس وهو الموصوف بحبر الامة وترجمان القرآن والملازم لعلي (الملية) وتلميذه وخريجه كما يعبر ابن ابي الحديد (الماتعان عرف من بين الصحابة بكثرة ماورد عنه من الروايات في تفسير القرآن وقد سئل : ابن علمك من علم ابن عمك ؟ فقال : كنسبة قطرة المطر الى البحر المحيط ! (())

⁽¹ أ) ظ: ابن سعد: الطبقات الكبرى ٢: ٣٣٨ ، المحدوق: التوحيد ٣٠٥ ، العقيد: الاختصاص ٢٣٦ ، القرطبي: الجامع لاحكام القرآن ١: ٣٠ وغيرها.

⁽ أ) ظ : ابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة مجا : ٢١٣ .

⁽أ``) ظ : القندوزي : ينابيع المَسودة ص٣٠٦ ، عن ابسي سعيد الخدري قال سالته (أي الرسول (秦) عن قول الله عز وجل (قل كلمي بالله .. الآية) فقال (紫) : ذلك الحي علمي بن ابسي طالب) .

[.] ومأقى الأحتجاج ١: ٣٣٧ من روايات عديدة في هذا المعنى كما عن سليم بن قيس الهلالي انه سمع عليا (ﷺ) يقول في الأية ..(اياي عنى بمن عنده علم الكتاب) . (١٠) شرح النهج ١ ا : ١٩ . ('١)

^{(^} أ) شرح النهج ١١: ١٩ .

وفي رواية عن سعيد بن المسيب ان ابن عباس (رض)سأل رجلا: اعلى اعلم عندك ام انا ؟ فقال الرجل لو كان اعلم عندي منك لما سالتك (وكان جاءه سائلا) قال : فغضب ابن عباس حتى اشتد غضبه ثم قال : ثكلتك امك على علمني وكان علمه من رسول الله (﴿) ورسول الله (﴿) علمه الله من فوق عرشه فعلم النبي (﴿) من الله وعلم على من النبي وعلمي من على وعلم الصحاب محمد كلهم في علم على كالقطرة الواحدة من سبعة ابحر) ((1)

هذه الملامح المهمة من العلاقة الوثيقة بين الإمام والنص القرآني الصحت في خصوصية فهمه (النه) الى درجة يصورها في قوله لمن ساله : هل عندكم شيء من الوحي ؟

فقال: لا والذي قلق الحبة وبراً النسمة الا ان يعطى الله عبدا فهما في كتابه) (۱۷) . وانعام النظر في قوله (القيم) يثبت ان اقل مايدل عليه (ان مانقل عنه من اعاجيب المعارف الصادرة عن مقامه العلمي الذي يدهش العقول مأخوذ من القرآن الكريم) (۱۷) .

هذا الفهم الكامل للنص القرآني الذي تعبر عنه الروايات السابقة يصغه الإمام (قين) بانه استنطاق للنص الذي لاينطق بنفسه وانما تلك مهمة الإمام المعصوم ووظيفته التي يرثها عن النبي (*) يقول (قين): ارسله (*) على حين فترة من الرسل وطول هجعة من الامم وانتقاض من المبرم فجاءهم بتصديق الذي بين يديه والنور المقتدى ، ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق ولكن اخبركم عنه ..)(٢٧)

وقد قام (قصر) بهذه المهمة الجليلة خير قيام حتى اننا لو احصينا ماروي عنه (قصر) لوجدناه اكثر الصحابة تصديا لتفسير القرآن حتى قال ابن ابى الحديد ان اكثر علم التفسير اخذ عنه (٢٠٠)

⁽١٩) الطوسى: الأمالي ١: ١١.

^{(ُ&#}x27;`) المسيوطي: الاتقان في علوم القرآن ٣: ٧١ ، الفيض الكاشائي (محمد بن المرتضى): الصافي في تفسير القرآن ١: ٢٧ المطبعة الإسلامية طهران ١٣٧٤هـ - ١٩٦٧ م. ١ ١٩٦٧ م. ١

⁽۱۱) الطباطباني: الميزان ٣: ٧١.

^{(ُ&}lt;sup>٧٢</sup>) نهج البلاغّة الخطيّة ١٥٨ صُ٢٢٣ تصنيف صبحي الصالح ط1 بيروت ٩٦٧ أم .

^{(&}quot;") شرح النهج مج ١١: ١٩ .

وكان لخصوصيته العلمية وقربه من النبي (﴿) من جهة وامتداد حياته طيلة مدة الخلافة الراشدة من جهة اخرى أثر كبير في سعة هذه الجهود ووضوح الرها في تفسير القرآن الكريم لا سيمًا وقد اشتدت الحاجة بعد رحيل النبي (مراضي توضيح معاني القرآن، وبرزت قضايا جديدة وحاجات فرضتها طبيعة اتساع الرقعة الجغرافية لدولة الاسلام اوطبيعة التلاقح الحضاري والعقائدي الذي فرض تحديات اخرى اوجبت تصدى علّماء الدين الى بلورة المنظور الاسلامي للعقيدة المستمدة من الكتاب الكريم وكان على (على) وابناؤه من بعده في مقدمة من وقف تلك الوقفة وهي مهمة الإمام المعصوم التي سنجد ان متكلمي الإمامية يرونها اساساً ودليلا لاثبات وجوب الإمامة اذ لابد من وجود الإمام المعصوم (لانتفاء البيان في النص في كل زمان يبين للناس في القرآن والسنة فلا يحصل البيان يقينا ، وحيث أن هناك تلازما بين أمره تعالى بالتقوى وضرورة البيان وان التقوى مترتبة وتالية للبيان ومنوطة به وحيث ان النص فيه المتشابه والمحكم والمجمل والظاهر فلابد من معصوم ، اذ لولا وجود المعصوم المبين للآيات الذي يحصل بقوله اليقين لم يحصل مانيط به من التقوى وهو مقتضى قوله تعالى { كذلك يبين الله **أياته للناس لعلهم يتقون** } (^{۲۲)} (سورة البقرة/١٨٧) .

بيان المنافق المنهم يسول المنها الإمام (الله) والذي لم يتهيأ الهذا الارث العظيم الذي خلفه الإمام (الله) والذي لم يتهيأ المتركة التي انتقلت الى الأنمة الأخرين (الله) ولاسيما أننا قد اسلفنا القول ان احد طرائق علم الإمام هو التلقي عن سابقه مما شكل منظومة يكمل بعضها بعضها الاخر وكان لكل من الأنمة دوره الواضح فيها وان تفاوتت ملامحها التطبيقية الواقعية لكل امام منهم بتأثير الظروف السائدة في عصره وطبيعة حاجات ذلك العصر والمؤثرات السياسية والفكرية فيه مما كان له اثر واضح في بروز الدور العلمي لبعض الأنمة اكثر من الباقين

⁽٢٠٠ ينظر ؛ العلامة الحلى: الالفين في امامة امير المؤمنين (الله) ٣٨٩ (بتصرف) .

ومن خلال القاء نظرة سريعة على الساحة الفكرية التي غطتها مدة حياتهم لاستقراء طبيعة جهد كل منهم نلتقط بعض الشذرات من ملامح دورهم.

واول ما يتجلى نلك في خصوصية الدور الكبير الذي اداه الامام الحسن الزكي (قطع) (ت ٥٠ هجرية) حيث سار على نهج ابيه (قطع) في حمل راية الامامة بكل ما احتملته من مهام جليلة كان اهمها الحفاظ على مسيرة الاسلام العظيم وتثبيت ركانز العقيدة في حقبة حالكة شهدت احداثا جليلة استدعت منه تلك الوقفة التي حفظت بيضة الاسلام

فقد كانت له (ﷺ) مواقف في الدفاع عن العقيدة تركت اثرا كبيرا في صياغة المنظور الاسلامي عموما والامامي على وجه الخصوص والذي يقوم على استجلاء المعاني الواقعية للنص القراني والنبوي باستنطاقهما ليبوحا بما حملاه من ابعاد ذلك المنظور المتكامل المعصوم .

واكثر مانجد مصاديق نلك فيما ورد عنه (القيم) من المناظرات والمحاججات التي تناولت اغلب مباحث العقيدة وجوانبها وخصت اصل الامامة واثباتها والنص عليها وبيان احقيتهم (مبد الدور) بها بمساحة كبير و (٢٠٠)

وقد فعلت المجاميع الحديثة وكتب العقيدة عند الامامية بالكثير من هذه النصوص الواردة عنه (الله) والتي شكلت رصيدا تمثله متكلمو الامامية فيما بعد مع ماورد عن باقي الانمة (عليهم السلام) واسسوا في ضونه ركانز المنظومة العقائدية للامامية.

واستكمالاً لهذا الدور نجد ان الإمسام الحسين بن على (القه) (الشهد: ٢١ هـ) قد بين أسس الإمامة ودافع عن مفاهيمها وضوابطها التي اهمها ان الإمامة عنده - وهي من أصول الدين - لم تكن مجرد منصب سياسي و لا الموقف تجاهها سياسياً وانما كانت عنده مسؤولية تجاه الله يتولاها الامام بالنص واذلك فهو حين لم يبايع يزيد فلأنه يرى انه (في ظل دولة يقوم نظامها السياسي على أسس دينية فلا تعد البيعة أو انتخاب

⁽٣٠) ينظس اللتف صبل الاحتجساج 1: ٣٩٥ - ٤٢٠ ، ٢: ٣٠٣ ، السمنوق : الترحيسد ص٤٠ ، ١٨٤ ، ٢٣٠ ، ٢٠٧ ، ٢٠٧ ، ٢٧٨ - ٣٨٣ وكذلك الكليني : الكافي (الاصبول) ، المرتضى : الشافي العلامة الطي : الالفين في مواضع كثيرة منها .

الحاكم مجرد عمل سياسي وان بيعة يزيد انحراف عن اصل من أصول الدين (٢٦).

وانطلاقًا من هذا الأصل تحديدًا، وهو من اهم ركائز المنهج العقائدي عند الامامية، كانت تورته ضد الحكم الاموى قضية ومبدأ دينيا (يتصل بالدعوة والعقيدة اكثر مما يتصل بالسياسة والحرب . نلك انَ مَعاُوية لمَ يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب بل بايدلوجية تمس العقيدة في الصميم)(۲۷ فقد حاول الحكم الاموي ان يرسخ نظرية في القضاء والقدر تتقاطع مع ركانز العقيدة الاسلامية وتتاقض القرآن وتنسب انحرافات الحكام الي قضاء الهي وتمثيل بشري لأرادة السماء وهي قضية تمثلت في سيادة عقيدة الجبر وإن الخليفة ظل الله في الأرض والمنفذ لار ادته و هو ماعير عنه بالتفويض الألهى الذي بنت عليه الدولة الاموية بعامة وحكم معاوية ويزيد بخاصة مسألة الخروج عن المبدأ الاسلامي في الحاكمية السياسية وتحويلها الي قيصرية وراثية لاتحدها الضوابط التينية الروحية التي تمثل اهم ركائز الاهلية للخليفة فكان يراد مثلا تثبيت ان اختيار يزيد للخلافة كأن بقضاء من الله تعالى وليس للعباد خيرة في امر هم و هكذا كاد يكون من مظاهر العقيدة ان تترسخ نظرية التفويض الالهي للحاكم بغض النظر عما إذا كانت مسيرته في طّاعة الله أو سخطه وكأنَّه قضاء حتميٌّ على العباد وهي تحولات دراماتيكية في مسيرة العقيدة الاسلامية كانت لها اثار مدمرة في الواقع العقائدي والسياسي فيما بعد فكان خروجه (الله) تصحيحا للمسيرة وترسيخا لمفاهيم الدعوة الاسلامية الصحيحة وتاسيسا لاصبول الموقف المبنئي من قضية الإمامة (الخلافة) ومعايير النظر اليها وبفاعا عن الحق الديني وليس الشخصي في اختصاص الإمام (القنة) بالنص الالهي بطريق النص من النبي (م ثم نص الأنمة السابق منهم على اللاحق.

وكان لاستشهاده (عَيْمَ) في سبيل هذا المبدأ ثمار جليلة من اهمها انه مثل (نقطة تحول في التفكير السني من حيث استنكار جمهور اهل السنة موالاة

^{(&}lt;sup>۲۱</sup>) احمد محمود صبحي : نظرية الأملمة ۳۲۲ . (^{۲۷}) المصدر نفسه .

خلفاء الجور وانتهوا الى اعتبار الخلافة الدينية منتهية بتنازل الإمام الحسن (الله). (٢٨)

ونلاحظ ان الخط الفكري لولده الإصام علي بن الحسين (الخ ا ن : 90 هـ) قد طبع بطابع الدعاء (٢٠٠ كمجال اعتمده الإصام لبنت الدعوة الاسلامية فالصحيفة السجادية التي ضمت ماورد عنه (الخ ا الاسلامية فالصحيفة السجادية التي ضمت ماورد عنه (الغ الاسلامية فكري ينطلق من تحقيق الصلة مع الله تعالى كاساس لبناء عقيدة قوية تضع فكري ينطلق من تحقيق الصلة مع الله تعالى كاساس لبناء عقيدة قوية تضع الانسان على أفاق بناء النظام الاسلامي الاجتماعي و التعبدي و العقائدي الذي أسس القرآن الكريم و السنة الشريفة ركافزه الأولى (٢٠٠ و انطلق الخط الفكري عند الإمسام الباقر محمد بسن على بسن الحسين (الغ الك ر ت : ١٩٠٤ هـ) من دور التوجه الى التوسع في بث العلوم والمعارف حتى لنلاحظ ان ممارسته لامامته اكثر ماتبرز من (كثرة روايته الاحلايث عن الرسول () وعن أبائه (عن) وبث العلوم والمعارف بحيث شكل ذلك مصداقا جليا للروايات المشهورة في تلقيب الرسول () المه الم اللغة فنجدهم في تعريفهم البقر انه شق الذهن اليه وحده - كما تعارف الهل اللغة فنجدهم في تعريفهم البقر أنه شق

⁽٨٠) نظرية الإمامة ٣٤٨ .

⁽٢٩) طارًا المصدر نفسه ٣٥٠ ، محمد الخليلي : امالي الإمام الصيادق : ١٥٣ مطبعة التعمان / النجف ١٩٦٥م - ١٣٨٤ هـ .

^{(&#}x27;'^ ينظّر الصحفة السجادية وقد طبعت عدة طبعات وتحوي ٥٤ دعاء في مختلف الإغراض .

^(^^) من رواية طويلة ان جابر بن عبد الله الانصباري ((كان يقعد في مجلس رصول الله (\$).. وكان بنادي يلباقر العلم يلباقر العلم فكان اهل المدينة يقولون : جابر رصول الله (\$) يقول سنتوك رجلا مني يهجر . وكان يقول سنتوك رجلا مني اسمه اسمي وشمائله شمائلي يبقر العلم بقرا فذاك الذي دعاني الى ما اقول) ينظر اصول الكها ي 1 : 173 ، المفيد: الارشاد ٢٩٤ ، المطبعة الحيدرية ، نجف ط٢ ١٣٩٢ ، المعارية وروى قريبا منه الهمقوبي : تاريخ اليعقوبي ٢ : ٣٠٠ ، ٣٠ .

العلم والتوسع فيه واستنباط فروعه وانه لذلك سمي محمد بن علي بالباقر (٢٦) فقد الرت عنه (قين) علوم ومعارف في شتى المجالات الفكرية الاسلامية وبرزت في عصره على وجه الخصوص ملامح الاكتمال لمذهب الشيعة الإمامية في أرائه في العقيدة ، والاستقلال التام في ارائهم (٢٨) . ولاسيما ان من اهم ملامح عصره (قين) ظهور الاعتزال وشيوع الجنل والمناظرات في قضايا التوحيد والذات والصفات .. وغير ذلك .

حتى قيل (لم يظهر عن احد من اولاد الحسن والحسين عليهما السلام من العلوم ماظهر منه من التفسير والكلام والفتاوى)(^{۸۱)}.

ويعد تولي الإمام جعفر الصلاق (الله الله) (ت : ١٤٨ هـ) الإمامة بعد ابيه الباقر مرحلة تاريخية فاصلة وحاسمة طبعت المذهب بطابعها في المجالات الفكرية وجميعها وكان لطبيعة عصره كونه مرحلة انتقال السلطة من الامويين الى العباسيين ان فسح امامه المجال واسعا لترسيخ أسس الفكر الإمامي وان يتوسع في جهده العلمي وعطلته الفكري فتوزعت اهتماماته على شتى العلوم الدينية وتناولت العلوم الاخرى كالكيمياء والفلك والرياضيات.

وقد استقل (عليه) بالإمامة مدة اربع وثلاثين سنة (١٠٤ - ١٤٨ ه م) كانت لها اهمية كبيرة في وضوح اثره البارز في فكر الإمامية وتبين ذلك بوضوح تام في منهجه الفكري القائم على اساس المحافظة على العقيدة الاسلامية في وجه تيارات الالحاد والزندقة التي سادت عصره ،

^{(^}٢) ينظر مثلا : الازهري : تهذيب اللغة ٩: ١٣٦ ، ابن منظور : لمعان العرب ٥:

١٤٠ ، الفيروز ابادي : القاموس المحيط ١: ٣٧٥ .

⁽١٣) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ٣٥٩.

⁽¹⁴⁾ المجلسي: البحار ١٦ : ٨٤ .

وموقفه من الحجاج والمناظرة مع اتباع الفرق الاسلامية الاخرى^(٥٨) لاسيّما ان بدايات علم الكلام ظهرت في هذا العصر .

وكان لمنهجه اثره الواضح في تشكيل منهج الإمامية الكلامي والتفسيري ويظهر اثر ذلك بوضوح من كثرة تلامذته الذين عدوا باربعة الاف (٨٠٠). وقد نسب اليه تفسير للقرآن(٨٠٠) وجمع تلميذه (المفضل) مجالسه واماليه التي ضمنها اراء كلامية مهمة تناولت شتى مفاهيم العقيدة(٨٠٠). كما رويت عنه المنات من الروايات في التفسير والعقائد تضمنتها كتب الحديث والعقائد (٨٠٠).

وصارت للامام الصادق (في)، بسعة علمه وكثرة الأخذ عنه، مدرسة بل جامعة اسلامية كبرى انتشرت اثارها في ارجاء العالم الاسلامي وشكل اتباعها الكثير من الملامع الفكرية الاسلامية تفسيرا وفقها وكلاما.

وهؤلاء الأئمة الثلاثة على بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق (عبه المه) ارتبطوا بالقرآن بعلاقة وطيدة وتصدوا لتفسيره وكشف معانيه وشكلوا قوام مدرسة الكوفة في تفسير القرآن (1)

كما ان تلامذة كل من الإمامين الباقر والصادق (الفيد) يمثلون الاتجاه النصبي في مدرسة الكوفة في التفسير التي كان لها أثر واضح في ظهور مؤلفات عديدة في تفسير القرآن الكريم(١٠).

^{(&}quot;) نظرية الإمامة: ٣٦٢، عبد الله فياض: تاريخ الإمامية ص١٥٠.

⁽١١) ط: المفيد : الارشاد ٢٤٩ .

^{(()} ظ: بروكلمان : تاريخ الانب العربي ؛ ٩- ١١ .

⁽ أ^{لم)} ظ: محمد الخليلي : امالي الإمام الصادق (فقيع) لا سيما الجزء الرابع منها . (أ^{مم)} ظ الكليني : الكافي (الإصول) الصدوق : التوحيد الطبرسي : الاحتجاج .

^() نعد العنوبي . المصلي / المصافير (مدرسة الكوفة في تقمير القران العظيم) بحث () ظ: د. محمد حسين الصافير (مدرسة الكوفة في تقمير القران العظيم) بحث منشور في مجلة المورد عدد سنة ١٩٨٨م عند خاص بالدراسات القرانية ص ٩٠ .

تولى الإمامة بعد الصائق (الله السنة انمة هم ولده موسى الكاظم (ت : ۱۸۳ هـ) ثم على بن موسى الرضا (ع الله على بن موسى الرضا (ع الله على الله عل محمد الجواد (الله ال : ١٩٩ هـ) ثم ابنه على الهادي (ت : ٢٥٤ هـ) ثم ابنه الحسن العسكري (اله) (ت : ٢٦٠ هـ) ثم ولده الإمام المنتظر المولود عام ٢٥٥ هـ. الا أن دور هؤلاء الأئمة لم يكن بارزا بدرجة وضوح دور الإمام الصادق (الغيرة) للاسباب والمؤثرات التي سبق الحديث عنها (فلم تسنح الفرصة لواحد منهم ليظهر ما استودعه الرسول (إلى اياه وليبلغ ما استحفظه عليه كما سنحت للصنائق (عنه) (١٠)

الا ان الإمام الرضا (الله الله عنه بين هؤلاء الأثمة يتميز بورود الكثير من الروايات عنه في تفسير القرآن والمناظرات الكلامية والسيّما انه (تقية) عاصر محنة (خلق القرآن) وقد وردت عنه صحيفة تضمنت أسس العقيدة واصول الدين الفها بطلب من المأمون . وكانت له مناظر ات كثيرة اهمها مجلس المأمون المشهور (^(۱۲) في التوجيد و نفي التجسيم و عصمة الانبياء وغيرها من المسائل

وفي المباحث الآتية من هذا الفصل ستتبين لنا ملامح من الدور الكبير الذي مارسه الأنمة (يهه المهر) في تفسير القرآن وبيان أصول العقيدة انطلاقا منه ومن ثمَّ تاسيس أصول المنهج الإمامي في فهم النص القرآني .

⁽¹¹) المصدر السابق نفسه ٩٥ . (٢) احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ٣٦٣ .

⁽١٠) ينظر التفاصيل في : الصدوق : التوحيد ص ٤١٠ ، ٤٥٤ ، عيون اخبار الرضا ١: ١٥٤ ومابعدها ، الطبرسي : الاحتجاج ٢: ١٧٤ ومابعدها .

المبحث الثاني

ضوابط التعامل مع النص القرآني في رأي الأنمة

من خلال متابعة تصدي الأئمة (ماهم همه) لتفسير النص وتجلية معانيه وبيان مفاهيمه وفك اسرار متشابهه كونهم الراسخين في العلم الكاشفين عن النص المستنطقين اياه - كما هو مدلول الروايات - من خلال ذلك كله نجدهم (القيمة) يضمعون جملة من الضوابط المهمة تُوسَّسُ عليها أصول النظر الى النص القرآني ثم محاولة فهمه وتفسير نصوصه .

ولما كانوا هم عدل القرآن والناطقين عنه والمتلقين علمه عن النبي (ج)، أو بالالهام، فانهم انما يفهمون النص ويكشفون عن معناه بتلك الهبة القدسية وهم ممن يؤسسون ويؤصلون منهج فهمه فان هدفهم من ذلك هو:

 ان يواكب النص العقل الإنساني في حركته ، ويتصاعد معه في ترقية .

 ٢ - وان يكشف عن السبل والدلالات التي يرسمها القرآن في اصاءة الطريق والنهوض بمهمة البيان .

 ٣ - ولتسهيل ولوج هذا الطريق وصولا الى تحقيق الهدف من النزول فالخطاب عام لم ينزل لاحد من دون أخر وانما اختلف الناس في مراتبهم تجاهه من جهة :

أ - تفاو تهم في القدرة على فهمه

ب - اختلافهم في الزاوية التي يسقطون منها نظر هم الى النص .

ج - اختلاف وسائلهم المستعملة في فك مغاليقه .

٤ - الاختلاف في الغاية التي تكون منطلقا في تصديهم لمحاولة فهمه وكشف دلالات، اذ كثيرا ماتكون تلك الغاية محركا الى النظرة الموضوعية للنص بعيدا عن التمصب والتأويل المتعسف مثلما يمكن ان تكون تلك الغاية ايضا سببا في تحميل النص مالابحتمله وجره الى مالاصلة له به ، أو مط المفاهيم وتفكيك السياقات والوحدة الموضوعية في النص لفتح ثغرات تلغى من خلالها المفاهيم الخاصة بالمتصدي للفهم ومن ثم يؤدي ذلك الى اضعاف نسيج النص بما يخرج فهم المتصدي عن ايقاع ثم يؤدي ذلك الى اضعاف نسيج النص بما يخرج فهم المتصدي عن ايقاع

مسيرة النص لفتح ثغرات تلغى من خلالها المفاهيم الخاصبة بالمتصدي الفهم ومن ثم يودي ذلك الى اضعاف نسيج النص بما يخرج فهم المعتدي ومن ثمّ مسيرة العقل والوصول به الى المنطقة الأمنة التي تتجمع عندها الامكانات التي يحملها النص في القدرة على تغيير الواقع ورسم ملامح المسيرة الانسانية

كان هذا كله هو المحور الذي دارت حوله الضوابط التي رسخها الأئمة للمتصدي لتكون دلالات وعلامات في مسيرة حركة النص ، ومن ثمّ مسيرة المفسر والمستفهم ولتمثل عوامل تمنع الخروج عن حدود الطريق الذي يرسمه النص القرآني اولا ، ثم هي مانعة من تخلف الفهم في مسيرته بعيدا عن النص وحركته ثانيا ، اذ تبث فيه ديناميكية وطاقة دافعة دانما الي محاولة اللحاق بالنص لاستكناه ديناميكية وطاقة دافعة دانما الي محاولة اللحاق بالنص لاستكناه تلمس مافي النص من القدرة ليس على مسايرة الزمن فحسب ، وانما سبق كل حدود متصورة للبعد الزمني الذي هو فيه ، واحاطته باية ابعاد للتطور يمكن ان يتوافر عليها ذلك الزمن المعين ، بل تؤشر هيمنة النص واحتوائه لكل خط نهاية متصور يمكن ان يقف عنده العقل البشري وقدرته المزود بها . فللنص القدرة على الانطلاق بعيدا عن كل خط نهاية لانه تبيان لكل شيء ولان علاقته مع الزمن هي علاقة البعد المفتوح .

وهذا الاحتواء والاحاطة عجز العقل البشري حتى اليوم عن استكمال ولو تصور جوانبه واستبيان احتمالاته وامكاناته فضلا عن مسايرته ومن ثم فسيبقى العقل البشري المحدود متخلفا عن الوصول الى استكناه كل مايحمله النص من (تكثيف) دلالات وتفصيله وتركيز مفاهيم مالم يستهد بهذه الضوابط التي تزوده باليات وضعها العقل المعصوم الذي خص بالقدرة على استنطاق النص ، وبدونها فان ذلك العقل المحدود سيعجز عن مجرد القدرة على الارتقاء الى مستوى التبر المثمر المندوب اليه في النص وهو اقصى مايستطيعه - وسنقف عند هذا التفاوت بينهما في قضية الظاهر والباطن في النص - بما يستلزم من المحدود التبعية للمعصوم والاستهداء به في ما يؤسسه من أصول النظر الى النص وهذا ماسيجعلنا نخوض عميقا في الروايات

الواردة عن الأئمة من اهل البيت (يه هم) في تاسيس الضوابط والالبات لفهم النص من بيانهم لها مباشرة كضوابط أو بانتزاعها من تطبيقهم الهاها عند تفسير هم النص ، أو عند اقتباسهم اياه في مجال الاستدلال به للكشف عن ملحظ عقيدي أو تفصيل اصل من أصول الدين وبما ان البحث بازاء تحديد هذه الضوابط بدقة يتحكم بها الاطار البياني المروي عن المعصوم فسيبتعد الباحث عن التنظير والاجتهاد الخاص على الأصل ويكتفي - قدر الامكان - بتلقي انعكاساته التي تبرق في الذهن مع محدودية القدرة الشخصية للتعبير عنها أو في تلقيها . وهذه الضوابط بمكن اجمالها بالآتي :

الأول : تعيين حدود النظر الى النص وقيمته الخاصة

ويقوم ذلك على تصور الطاقات المفتوحة للنص والاحاطة بطبيعة مايحمله من خصائص كامنة وظاهرة لايمكن - في حدود زمن معين - تصورها تفصيليا لان ذلك أمر يكشف عنه في ضوء تراكم فاعلية العقل البشري وامكاناته الموضوعية ازاء النص وان كان تصور ذلك ممكنا المصاليا في اطار الاستضاءة بما يُعرف النص به نفسه كونه { تبيانا لكل هيىء } (النحل ١٩٩٨).

وهذا مافلاحظ ائمة اهل البيت (مهرهمه) قد شددوا الاشارة اليه ورسموا في سبيل التفسير دلالة مهمة يجب أن لاتتخطى هذه الحقيقة وهو مانامسه جليا من بعض الروايات المنقولة عنهم (عين).

من ذلك ماروي عن الإمام الباقر (قيم) انه قال (ان الله لم يدغ شيئا تحتاج اليه الامة الى يوم القيامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله (寒) وجعل لكل شيء حدا وجعل عليه دليلا يدل عليه)(١١).

ويؤكد الإمام الصادق (عَنِينَ) مصدرية القرآن التأصيل في تحديد دقيق يفهم الآية على واقع ماعليه القرآن في تأصيله الأصول وأمات المسائل

 $[\]binom{1^{1}}{2}$ ظ: ابو جعفر محمد بن الحسن الفروخ الصفار : بصائر الدرجات ١: ٦ , طبع طهران (د . ت)

وان لم يخض في التفصيل والتفريع في شؤونها كافية يقول الإمام (الخية) (مامن شيء يختلف فيه اثنان إلا وله اصل في كتاب الله)⁽¹⁰⁾.

ومهمة التغريع وانتزاع الجزئيات تبقى مهمة الفهم المتصدي الذي يتفاوت كما اسلفنا - ونجده في اعلى حدوده وامكاناته يتمثل عند الأئمة (بله المد) في ما يصوره الإمام الصادق (نقية) ايضا بقوله (^{١١)} (اني اعلم مافي السموات ومافي الارض ، واعلم مافي الناز ، واعلم ماكان ومايكون ثم مكث هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه فقال : علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول { تبيانا لكل علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول { تبيانا لكل شيء } (النحل/٩٩).

وترتبط هذه الشمولية والاحاطة باهم خصائص الرسالة الاسلامية في كونها خاتمة الرسالات وهي بناء على ذلك من لوازم الخاتمية في كونها كمال الدين الالهي المنزل الى العباد في استنفاد محتملات الحاجة الإنسانية كلها التي ينبغي للنص تغطيتها وهذا المعنى هو ماعبر عنه الإمام

^{(°}¹) ظ: البرقي (الشيخ ابو جعفر محمد بن خالد : المحاسن ٢٦٧ دار الكتب الاسلامية . طهران .

^{(&}lt;sup>٢١</sup>) الكافي (الاصبول) 1: ٢٦١ ، البصار ج٩٢ ص٨٥ المكتبة الاسلامية / طهران ١٣٨٧ هـ .

⁽۱۲) تفسير العياشي: ٢: ٢٦٦.

الصادق (المرضى) في ما روى عنه : (ان الله انزل القرآن تبيان كل شيء حتى والله ماترك شيئا يحتاج العباد اليه الا بينه للناس حتى لايستطيع عبد يقول : لو كان هذا في القرآن الا انزل الله فيه) (١٩٠ و هذا مااكده القرآن لنفسه في آخر مايتضمنه بقوله لنفسه في آخر مايتضمنه بقوله تعالى { اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا } (المائدة ٣٠) .

ان هذه الشمولية في النص تستلزم من المتصدي - لتفسيره كما يوحي به الأئمة (بهر 114) - ان يرتقي بفهمه الى مستوى استكناه الأفاق المفتوحة للنص بما يحقق كشف مالم يكشف بعد .

وتدل الروايات من جانب آخر على ان ما انكشف للائمة (عليه المل) من معارف عظيمة كانت تنطلق اساسا من هذه الشمولية في النص و هو ماجعل الإمام عليا (النيخ) يقول لمن سأله: هل عندكم شيء من الوحي؟ قال (النيخ): لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا ان يعطي الله عبدا فهما في كتابه)(11).

الثاثي: مرجعية النص ومركزيته وحاكميته.

ان هذه الاحاطة والشمولية تقتضي - في سبيل الامر البديهي - ان يكون هذا النص معيارا ومقياسا يحدد بازائه وفي ضوئه كل مايمت الى الاسلام - شريعة أو عقيدة - بصلة فما وافقه أخذ به لانه وحده الحق والكلمة الناطقة بخطاب الله تعالى والمعبرة عن قوانين الوجود كما مر فيها قوله تعالى في المعبرة عن الكتباب هنو الحقى .. } واطر (٣١/٣).

^(^1) المجلسي: البحار ٩٢: ٨٥، ينظر اينضا الرواية المؤكدة لهذه عن الإسام الرضا (القيد): (ان الله عز وجل لم يقبض نبينا (قر المحل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تبيان كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع مايحتاج اليه الناس كملا وقال عز وجل { مافرطنا في الكتاب من شيء } . الكافي (الاصول) ١: ١٩٨

⁽١٠) صنعيح البخاري ١: ٢٩ ، السيوطي : الاتقان ٤ : ٢٣٠ الكلشائي : التفسير الصنائي ١: ٢٧٠

وقال تعلى { وان تنازعتم في شيء فردوه الي الله والريسول } (النساء/٥٩).

وقال تعالى { وما انزلنا عليك الكتاب الالتبين لهم الذي اختلفوا فيه } (النحل/٦٤).

هذه المعيارية اكدها الرسول الكريم (١) لكونها دستورية المنظور الاسلامي في مختلف جوانبه بقوله (*) (أن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وماخالف كتاب الله فدعوه أرارا فان مايترتب على ذلك هو كامل الاستفادة من الخصائص والاثار المهمة التي ترافر عليها النص والتي بينها (*) قوله (القرآن هدى من الضلالة ، وتبيانً من العمى ، واستقالة من العثرة ، ونور من الظلمة ، وضياء من الاحداث ، وعصمة من الهلكة ، ورشد من الغواية ، وبيان من كل الفتن ، وبلاغ من الدنيا الى الأخرة ، وفيه كماّل دينكم ، وماعدل آحد من القرآن الآالي النار (١٠١)

وبما ان السنة شارحة القرآن وهو الذي وجه المسلمين الى وجوب الرجوع الى النبى (١١) فقال تعالى { وما أتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧).

فانسا نجد النبي (مر) يوصى بالتمسك بالقرآن والاخذ به وعرض الروايات المنقولة عنَّه ﴿ ﴿) عَلَى كُتَابِ اللهِ .

وان حجب هذه المعيارية - التي يجعلها الأنمة (طيه العلم) ضابطا مهماً لفهمه - بالغاء شرط موافقة الاحاديث أو مايستنبط من القرآن يعنى ذلك العدول الى مايؤدي الى النار ويدخل ذلك في خانة الكذب المؤدى اليها وقد كثرت الكذابة على النبي (١٠) وانتشر الوضع والافتراء حتى نبه (孝) فقال (من كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من

^{(&#}x27;'') الكافي (الاصول) ١: ٦٩ . (''') الكافي (الاصول) ٢: ٢٠٠ .

النار) (۱٬۲۰ فلابد والحال هذه من مراقبة ماينقل ومحاسبته في ضموء هذه المرجعية وضرب ماخالفها منه عرض الجدار.

وهذا أمر شديد الضرورة تفرضه فضلاً عن كثرة الكذب والوضع في الاحاديث كثرة الافهام المختلفة الاتجاهات التي تصدت للتعامل مع النص واستجلاء تصورها لملامح العقيدة واصبولها وكثر من ثم أهل الجدل والتأويل والاراء وصبار كل أهل رأي يلجأون الى النص محاولين تأويله بما يوافق مذاهبهم فصار لزاما على كل متصد للتفسير أن يحافظ على هذه المعيارية والحاكمية للنص القرآني ثم السنة الصحيحة الصدور وهو ماينطبق عند الإمامية على مايرد عن الرسول (*) والأنمة (بهدهم).

لذلك نجد أن الأثمة (مهر الله) في تأسيسهم منهج فهم النصَّ يؤكنون هذا الضابط الرئيس بجعل القرآن الكريم معيارا وحاكما على المفسر الخوض على وفق مؤشر إنه لتحديد حقية مايذهب اليه أو بطلانه

فقد روي عن الإملم على (في) انه قال في جوابه لمن قال له : صف لنا ربك حتى نزداد في توحيده تعالى وصفاته وطريق معرفته : (ملالك القرآن عليه من صفقه فاتبعه ليوصل بينك وبين معرفته وانتم به واستضيئ بنور هدايته فاتها نعمة وحكمة أوتيتهما فخذ ماأوتيت وكن من الشاكرين ، وملالك الشيطان عليه مما ليس في القرآن فارفضه و لافي سنة الرسول (*) وائمة الهدى اثره فكل علمه الى الله عز وجل فان نلك منتهى حق الله عليك) (100 .

والمراد بما كلفك الشيطان .. الخ من قول الأمام (الله) هو (التوهمات والخيالات الحاصلة في النفس من المعارف فليس لاحد ان يتبعها بل لابد من الاعتقاد بالواقع على ماهو عليه وايكال علم ذلك الى الله تبارك وتعالى والا فيدخل ذلك في اتباع الشيطان واغوائه والتعمق المنهى عنه)(1.1)

وعن الإمام الباقر (ﷺ) انه قال (إذا حدثتكم بشيَّء فاسألوني عنه من كتاب الله)(* ۱۰ .

^{(&#}x27;'') البخاري: ابو عبد الله محمد بن اسماعيل صحيح البخاري ١: ٢٩ كتاب العلم المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق ، مصر ١٣١٤ هـ ، سنن الترمذي ١١: ٢٧ . (''') الصنوق: التوحيد ٥٥ .

⁽أ' أَ) السبزواري : مُواهب الرحمن في تفسير القرآن ٥: ٥٩ .

^{(&}quot;") الطبرسي: الاحتجاج ٢: ٥٦ .

وكما ورد عن الإمام الرضا (ظهر) في اجوبته عن مسائل ابي قرة المحدث وقد سأله في ان الروية قسمت لمحمد (﴿) كما قسم التكليم لموسى (﴿) فاكد الإمام (ظهر) نفي الروية عن الباري تعالى فكان ان احتج السائل بروايات عن الرسول (﴿) في حقيقة مار أه في المعراج مما تصوره (ابو قرة) تفسيرا لأيات سورة النجم واستدل به لتلكيد حصول روية الله تعالى عند النبي (﴿) فاستنكر الإمام (ظهر) تلك الروايات واكد استدلالا بالايات القرآنية استحالة حصول الروية فقال ابو قرة : فتكذب بالروايات ؟ قال الإمام (ظهر) (إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها)(10)

أي كذب بها بالمعنى الذي يفهمه منها القائلون بالرؤية البصرية والا فالروايات في حصول الرؤية (القلبية) كثيرة الورود عن الرسول (%) والأئمة (عيم) .

الثالث: مرجعية النص لنفسه

ان معيارية النص القرآني لغيره تمثل اهلية لتمثيل نفسه بغسه و هذا مايمثل ضابطا يشكل اساس منهج تفسيري اصيل هو البدء في الكشف عن النص بما كشفه عن نفسه من تفسير القرآن بالقرآن الذي يقوم على استيضاح معنى الأية من نفسير القرآن بالقرآن الذي يقوم على المندوب اليه في الكتاب نفسه قال تعالى { افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها } (النساء/٨٧) حيث يتم تشخيص المصاديق وتعرفها بالخواص التي تعطيها الايات وذلك لازم قوله تعالى { ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء إلاحك الإم كون تبيانا لنفسه يكون القرآن الكريم تبيانا لكل شيء ويعجز عن أن يكون تبيانا لنفسه وكيف يكون { فورا هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان } و { فورا مبينا } وهم احوج مايكون أن يهديهم اليه وببين لهم نفسه ويضيء لهم خباياه.

⁽۱۰۱) الصنوق: التوحيد ١١١ .

ثم ان الكتاب بتعبير الرسول (*) عنه - وهو المروي ايضا عن الإمام علي (هي) - (ليصدق بعضه بعضا)(١٠٠٠ ومن مصاديق وتطبيقات هذا التصديق ان يبين بعضه خبايا بعضه الأخر والاستمداد ببعضه على كشف بعضه الأخر .

ومما لاثنك فيه انه بوجود هذا الطريق الى فهم القرآن من الاهتداء بالبيان الالهي نفسه ينتج ان طريق فهمه غير مسدود وانه لايحتاج الى طريق سواه وان كان هاديا فهل يفتقر الى غيره في الهداية اليه ونحن نلاحظ من الكتاب نفسه ان الله تعالى هو المبين الأول لمراده من كلامه كما في قرله تعالى { كنلك يبين الله اياته للناس لعلهم يتقسون } (سورة البقرة/١٨٧).

{ كـــذلك يـــبين الله لكـــم الآيـــات لعلكـــم تتفكـــرون } (سورة البقرة/٢١٩) .

{ ثم ان علينا بيانه } (القيامة/١٩).

 $\left\{ \begin{array}{c} e & e \\ e & e \end{array} \right\}$ (آل عمر ان/٧) .

وفي هذا الملحظ المهم يرد عن الأنمة (ميه هم) الكثير من الروايات في ضابطية هذا المنهج واولويته في مصادر تفسير النص القرآني ومنع تجاوزه الى غيره مع وجود البيان فيه والى الاخذ به والتدبر في نصوصه وتحقيق معياريته لقياس صححة أي فهم لنصوصه أو فحص صححة المرويات المنقولة عن الائمة (مهرهم) في تفسيره كما تبين سابقا .

ونلاحظ انهم في تفسيرهم كثيرا مايستدلون بالآية على اختها ويستشهدون بمعنى على آخر في تفسير النص وهذا بلا شك دال على ان ذلك واقع في نطاق الإمكان ويمكن للمخاطب ان يناله ، ولكن هذا الامر مقيد بوجوب النظر اليه في اطار انه (لم يكن عملا أليا لايقوم على كثير من التدبر والتعقل وليس بالامر الهين الذي يدخل تحت على كثير من التدبر والتعقل وليس بالامر الهين الذي يدخل تحت مقدور كل انسان وانما هو امر يعرفه اهل العلم والنظر خاصة)(1.1%)

⁽۱۰۰) الصدوق : التوحيد : ۲۵۵ .

^(ُ^``) الذهبي (محمد حسين) : التفسير والمفسرون ١: ١٦ .

لذلك فما يفاد من قيامهم (قيم) بنفسير القرآن بالقرآن وتأصيلهم هذا المضابط المهم أن (المتعين في التفسير الاستمداد بالقرآن على فهمه وتفسير الآية بالآية وذلك بالتدرب بالآثار المنقولة عن النبي (﴿) واهل ببته (بلبه المه) وتهيئة ذوق مكتسب منها ثم الورود والله الهادي) (۱۰۰۱) وستكون للبحث وقفة مع بعض مروياتهم (الميلا) في تفسير القرآن بالقرآن في مطلب قادم .

الرابع: الموقف من المحكم والمتشابه.

نلاحظ في متابعتنا النص الوارد عن الأئمة (طهدالمه) لقضية المتشابه انه يستشرف النص القرآني ويستضيء بخطوطه العريضة. ولاسيما ذلك النص الذي أسلس للموقف من المتشابه في القرآن الية الحل والمرجعية التي ينطلق منها الى كشف التشابه وازالته ممثلا في الآية ٧ من سورة آل عمران قوله تعالى { هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتفاء الفتنة وابتفاء تاويله وما يعلم تأويله الاالله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا .

ويمكن تلمس هذا الكشف المتصور للمتشابه عند المعصوم في مرجعيتين:

المرجعية الأولى: المحكم

ونلاحظ هنا ان الكتاب قد سبق الى تأسيس الاهلية الكاملة لهذه المرجعية وتحديدها في رفع التشابه ، فحين نتابع مادة (حكم) التي يعود اليها لفظ (المحكم) نجدها تعني : الشيء الذي حُكمَ اصله ومنع منعا بحيث لايمكن نفوذ شيء اليه حتى بفصله) (۱۱۰۰ وبالعودة الى القرآن نفسه نجده يؤكد هذا المعنى حين يصف نفسه بانه جميعه كتاب محكم قال تعالى { كتاب احكمت آياته } (هود/٢).

^{(&#}x27;`') الطباطباني: الميزان ٣: ٨٧.

^{(&#}x27;'') لسان العرب ، مادة حكم ١٢: ١٣٤ .

كما اننا تلاحظ انه يصف نفسه بان جميعه متشابه بقوله تعالى { كتابا متشابها مثاني .. } (الزمر/٢٣).

لكن اية المتشابه في سورة ال عمران تنحى منحى مغايرا تماما لهذا الإعمام وتبتعد بالوصف الى التعبير عن معنى اخر التشابه المقصود فتبتعد بالوصف الى اتجاه تأسيسي لآليات الكشف عن النص حيث تقسم اياته على (محكمات) و (متشابهات) لتشكل العلاقة الحتمية و التصافرية بينهما بلا انفكك ولتؤكد ان الفصل بينهما يعني اقتطاع النص وتهميش الجزء المهم منه .

هذه العلاقة هي من مرجعية المحكم للمتشابه المعبر عنها في الكتاب بـ (الامومة) .

ففي قوله تعالى { هن ام الكتاب } يمكن استخلاص المراد منها من خلال متابعة المفردة في القرآن لكشف الدلالة الاصلية لمعنى (ام) . اذ تلاحظ انها ترد فيه بمعنى الأصل وما يرجع اليه الشيء .

لاحظ قوله تعالى { وكذلك اوحينا اليك قرآنا عربيا لتنذر ام القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لاريب فيه } (الشورى/٧) .

وقولم تعالى { وانسه في ام الكتساب لسدينا لعلم حكميم } (الزخرف/٤) .

وماينتج من هذا هو ملامح صورة هذه المرجعية في المحكم المتشابه حين يلجأ اليها في رفع التشابه حيث يتبين بوضوح ان المراد من المحكمات هي الأيات التي تتضمن اصولا قر أنية ثابتة ومسلمة في مقابل المتشابهات التي تتقى مدلولاتها من دون بيان مالم ترجع الى تلك الأصول الثابتة فالمحكم انن هو محكم بنفسه ومبين بنفسه . اما المتشابه فيؤول الى الاحكام بعد رده الى المحكم الذي هو الأصل الثابت و هكذا تثبت دلالة الإحكام على النص باكمله فيعود جميعه محكما ويرتفع التشابه الذي ثبت الدوقتي مندفع أولا بمرجعية المحكم له . هذه الحقيقة المهمة كانت مدارا الفهم المعصومي في طريق الكشف عن التشابه من تاكيدها وبيان اسسها

العامة منهجة وتطبيقا وتأشير ضابطيتها وحاكميتها عند التصدي لكشف دلالات النص القراني.

وهذا ماتتضافر العديد من الروايات عنهم (عبه قمه) لبيانه المندرج في ضمن اتجاهين

١- روايات كاشفة عن تحديدهم (مهرالمهر) المتشابه .

ونلاحظ هنا العديد من الروايات نكتفي ببعضها

فمن ذلك ماروي عن الإمام الباقر (ﷺ) انه قال (ان اناسا تكلموا في القرآن بغير علم وذلك ان الله تعالى يقول { هو الذي انعزل عليك الكتاب .. } (أل عمر ان/٧) فالناسخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات)(۱۱۱) .

كذلك ماورد في الرواية عن الإمام الصائق في رد المنسوخ الى

وهذا التحديد للمتشابه في الروايتين وغيرهما يمكن حمله على انه جاء بذكر بعض المصاديق للمتشّابه ولم يكن القصد منه الحصر ، اذ يبدو ان وصف المنسوخات بالتشابه يعود آلي مايظهر منها من استمرار الحكم وبقائمه وان الناسخ يفسر تشابه المنسوخ ويكشفه في دلالته على ان استمراره مقطوع ويؤكد بدليته عنه

وفي رواية آخري اكثر تفصيلا وتحديدا يقول الإمام الصلاق (عند) فيما روى عنه (ان القرآن زاجر وأمر بالمر بالجنة ويزجر عن النار ، وفيه محكم ومتشابه فاما المحكم فيؤمن به ويعمل به واما المتشابه فيؤمن به ولايعمل به وهو قول الله تعالى { فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتفاء الفتنة وابتغاء تأويله ... } (۱۱۲)

والنهى عن العمل بالمتشابه هذا نظرا لاجماله الذي يجب معه الرجوع الى المفصل بمقتضى العقل ومن ثم ارجاع المتشابه الى المحكم.

^{(&#}x27;'') العياشي : التضير ١٠: ١١ . (''') طَّ: العياشي : التضير ١: ١١ .

^{(&}quot;'') ظ: القمي (على بن ابراهيم) : التقمير ٢: ٤٥١ تصحيح وتعليق الميد طيب الموسوي الجزائري مطبعة النجف ١٣٨٦ هـ .

وفي رواية اخرى عن الإمام الصائق (القير) أنه سنل عن المحكم و المتشابه فق ال(١١٤): (المحكم مايعمل به والمتشابه ما اشتبه على جاهله).

والتعبير بـ (جاهله) هنا يوميء الى وجود من لايجهله وهذا مايلزم عنه الرد اليه فيعود المتشابه محكما و هو مايتمثل بالمرجعية الثانية لرفع التشابه وهم الراسخون في العلم الذين اشارت اليهم الآية - في حدود فهم الإمامية - و هذا ماسنقف عنده بعد قليل .

٢- روايات في دلالة المتصدى للتفسير أن عليه بعد معرفة المحكم والمتشابه اجراء لوازم المرجعية بينهما ونلك برد المتشابه للمحكم ليعود النص كله محكما ويرتفع التشابه وبذلك ينكشف من النص مايترتب عليه الفلاح واصابة الحق والاهتداء بهدى الكتاب وكشف المراد منه عن الإمام الرضيا (عيد) (من رد متشابه القرآن الي محكمه هدى الي صدراط مستقيم .. (ثم قال) ان في اخبارنا متشابها كمتشابه القرآن ومحكما كمحكم القرآن فردوا متشابهها الى محكمها والتتبعوا متشابهها فتضلوا ((١١٥).

والرواية ظاهرة في ان الأئمة (يهم الملم) يرون مرجعية لكل محكم (مبين) في مقابل كل متشابه بغض النظر عن موضع وروده نصا قرآنيا كان أو حديثًا مرويا

ومالم يتم هذا التفحص للمتشابه ثم رده الى المحكم فان الرغبة في فهم النص وكشف معانيه ستكون واقعة في اطار ماعبر عنه الإمام الباقر (المناه على المناه على المناه المناه على المناه ال

المرجعية الثانية: الراسخون

يقوم الفهم الوارد عن الأئمة (بيه المهر) لآية المتشابه على اساس ان المقصود بالراسخين هم الرسول (۞) والأئمة من اهل البيت (عبه

⁽۱۱۱) العياشي: التفسير ١: ١٦٢.

⁽١٠٠) الصدوق: عيون اخبار الرضا (التير) ١: ٢٩٠ والرواية مروية ايضا عن الرسول (﴿) يَنظر الاحتجاج ٢: ١٩٢ أُ (١١١) ظ: العياشي: التفسير ١: ١٢.

 μ_{AA}) ، وانهم يعلمون تأويل متشابه القرآن بالأخذ عن الرسول (\Re) وبعلمهم بالمتشابه يعود محكما ويرتفع التشابه عنه ويرى مفسرو الإمامية تاكيدا لهذا الحصر ان قوله تعالى $\{$ الراسخون في العلم $\}$ معطوف على قوله تعالى $\{$ لايعلم تأويله الا الله $\}$ فيكون المراد: لايعلم تأويله الا الله $\{$ الله والراسخون في العلم $(^{11})$.

وقد وردت العديد من الروايات عن الأنمة (مبه الله) مؤكدة فهم هذه الاية الذي يحصر معناها فيهم وتؤكد هذه الروايات ان ذلك من الأسس المهمة الذي يحصر معناها فيهم وتؤكد هذه الروايات ان ذلك من الأسس المهمة الذي ينطلق لفهم النص في ضوئها فيحتكم في رفع التشابه في الأيات فضلاً عن المحكم اليهم هم (مبه الله) فمن ذلك ماروي عن الإمام الباقر (المنهز) أنه سئل عن الآية في والعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم القرآن كله الا الله والراسخون في العلم المراسخون المناويات التناويل القرآن كله الا الله والراسخون في العلم والتاويل إمان الله منز لا عليه شيئا لم يعلمه تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله ..) (١١٨)

⁽۱٬۷) انظر مثلاً القمي : التفصير ۱، ۹۶ ، العيلشي : التفسير ۱، ۱۹۳ المستزواري : مواهب الرحمن ۵: ۶۷ وغيرها . (۱٬۰۰ العياشي التفسير ۱ : ۱۹۲ . والصحيح ما انزل عليه من التنزيل والتأويل جميعه (۱۰۰ المصدر نفسه ۱: ۱۹۳ . (۱۰۰ المصدر نفسه : ۱۹۲ .

عن امير المؤمنين (ققع): انه قال من رواية طويلة .. واعلم ياعبد الله ان الراسخين في العلم الذين اغضاهم الله عن اقتصام السدد المضروبة دون الغيوب فلزموا الاقرار بجملة ماجهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فقالوا إمنا به كل من عند ربنا .. } وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ملم يحيطوا به علما وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه منهم رسوخا ..)(١٢١)

وُنستَفيد منْ هذه الرواية بدلالتين (۲۲):

الأولى : حث الإمام المخاطب ان يلزم طريقة الراسخين في العلم بالاعتراف بالجهل في ما جهله فيكون منهم ومشمولا بما منحهم به الإمام من الصفات الواردة في الدلالة الاخرى.

الاخرى : انه (ﷺ) يفسر الراسخين في العلم بمطلق من لزم ماعلمه ولم يتعد الى ماجهله .

وبالتالي فالرواية تتعرض الى صفات الزاسخين قد تجري على مصدايق عديدة وتنطبق عليهم (به الدي المصاديق عديدة وتنطبق عليهم (به الدي المحجوبة بالسند اراد بها ولاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الغيوب المحجوبة بالسند اراد بها (قيم) المعاني المرادة بالمتشابهات المخفية عن الافهام العامة ولذا اردفه بقوله بعد ذلك : (فلزموا الاقرار بجملة ماجهلوا تفسيره) ولم يقل بجملة ماجهلوا تأويله) قامل .

هذه الدلالة في الرواية بعدم الانحصار للرسوخ في اهل البيت (عبه هم) مباشرة وان استفيد إنها تنطبق عليهم كاحد المصاديق على الرسوخ بصورة غير مباشرة الا ان هذا لايمنع احتمال عدم وجود غيرهم ممن تنطبق عليه تلك الصفات فيكون لها مصداقا آخر ومن ثم يعود الامر بما يماوي الانحصار فيهم .

ويتاكد هذا الانطباق فيصا روي عن الرسول (﴿) وقد سنل عن الرسول (﴿) وقد سنل عن الراسخين في العلم انه قال: (من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه ومن عف بطنه وفرجه فذلك من الراسخين في العلم (١٣٣).

⁽۱۲۱) تفسير العياشي ١ : ١٦٣ .

^{(&}quot;") الطباطباني: الميزان ٣: ٦٩ (بتصرف).

وعن الإسام الباقر (الله) : (الراسخون في العم من لايختلف في

وهذا التحديد يلتقي تماما مع التحديد الوارد في الآية الكريمة . حيث ورد فيها مقابلة الرسوخ في العلم بقوله تعالى في وصف الفئة الاخرى ((الذين في قلوبهم زيغ)) فكان الرسوخ في العلم هو الثبات وعدم الاختلاف والارتياب (الزيغ) عند العالم آ

ويزيد الامر توضيحا ماورد عن الإمام الكاظم (الله الله قال لهشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ) : (ياهشام ان الله حكى عن قوم صالحين انهم قالوا { ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب } (أل عمر ان/ ٨) علموا ان القلوب تزيغ وتعود الى عماها ورداها . انه لم يخف الله من لم يعقل عن الله ، ومن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة ينظرها ويجد حقيقتها في قلبه ، والايكون احد كذلك الا من كان قوله لفعله مصدقا وسره لعلانيته موافقا ، لأن الله عز اسمه لم يدل على الباطن الخفي من العقل الا بظاهر منه وناطق

ونكاد نرى تطابقا بين هذا التحديد لمعنى الرسوخ مع مافي الحديث السابق عن الرسول (من ففي كلام الإمام (عنه) تحديد للرسوخ بقوله (من لم يعقل عن الله) وذلك (أن الأمر مالم يعقل حق التعقل لم تنسد طرق الاحتمالات فيه ولم يزل القلب مضطربا في الاذعان به)(١٢١) ولاشك ان هذا مصداقً للزيغ الذي وصفت به الفنة المقابلة للراسخين في الآية ممن يتبع المتشابه ابتعاء الفتنة .. ويتاكد كون الرجوع الى الراسخين في العلم من الضوابط المهمة في الكشف عن النص و(إحكام) متشابهه من كلام الإمام على (الله في من حديث طويل يخلص بعده الى بيان حكمة وجود المتشابه وخصوصية الراسخين بقوله (الله).

^{(&}quot;") ظ: السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ت: ١٩١١هـ) : الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٧ المكتبة الإسلامية طهران ١٣٧٧هـ.

⁽۱۲۱) الكاشاني: تفسير الصافي ١: ٢٤٧.

^{(&}lt;sup>۱۲۵</sup>) الكافي ، الكاشاني : تضير الصافي ١: ٣٤٨ ((^{۲۲}) الميزان ٣: ٧٠ .

ثم ان الله جل ذكره لسعة رحمته ورأفته بخلقه وعلمه بما يحدث: المبدلون من تغيير كتابه ((بالتاويلات الباطلة)) قسم كلامه على ثلاث اقسام:

فجعل قسما يعرفه العالم والجاهل .

وقسما لا يعرفه الا من صنفا ذهفه ولطف حسه وصنح تمييزه ممز: شرح الله صندره للاسلام .

وقسما لا يعرفه الا الله وامناؤه والراسخون في العلم(١٢٧) .

والقسم الثالث الذي يشير اليه الإمام لأشك دال على انحصار الرسوخ.

الخامس: ادراك خصوصية تنضمن النص للظاهر والباطن

إذ ان من المؤكد ان للمنهج القراني واسلوبه في ايصال الافكار والمفاهيم والمعارف المختلفة اثرا بالغ الاهمية في عملية الكشف عن دلالاته وهذا مايستلزم من المتصدي لعملية الكشف ان يكون مستوعب الاساليب القرآنية في التوصيل والتبليغ وصيغ التعبير ، يقول تعالى { اهار يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها } (سورة محمد/٢٣) ويقول تعالى { كتاب انزلناه اليك مبارك ليدتبروا آياته وليتذكر اولو: الالباب } (سورة صرتين تعبيريتين هما:

الظهور المباشر: وهو مايتمثل فيه ارتسام مدلول الكلمة أو الكلام بالنظرة الأولى في الذهن كما في قوله تعالى { قبل هو الله الكلام بالنظرة الأولى في الذهن كما في قوله تعالى }

⁽۱۲۷) الطبرسي: الاحتجاج ۱: ۳۷.

٢- التضمن والاحتواء المستبطنين: وهو مايتمثل في استعمال القر أن للمثل والقصة للايحاء بالمفاهيم من جهة أو استعمال الرمز والانسارة الخفية والاحتواء على مفاهيم مستبطنة لاتنكشف بمجرد التدبر ولاتظهر بالاكتفاء بالظاهر

وقد عبر الإمام الصائق (ﷺ) عن هذه الحالة بقوله (ﷺ) (نزل القرآن باياك اعنى واسمعي ياجارة) (١٢٨) .

وهذا مايطلق عليه في النقل عن الرسول (من والأئمة (مليه الممه) بالظاهر والباطن واحتواء النص عليهما وهو ماجاءت الروايات العديدة لبيانه فمن نلك ماروي عن الرسول (孝) من حديث طويل في وصف القرأن الكريم (له ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ، ظاهره انيق وباطنه عمیق)^(۱۲۱).

ويبدو ان المراد من الظهر هنا مايفهم من ظاهر الإيات الشريفة ، ومن البطن الاشارات والرموز . وفي رواية عن الإمام علي (على الله) (مامن أية الا ولها اربعة معان ظاهر وباطن وحد ومطلع فالظَّاهر ـ التلاوة والباطن القهم)(١٢٠) فالتلاوة هذا الظاهر من مدلول اللفظ واما الباطن فعنى به مافي ذلك الظاهر من معان مستبطنة . هذه الثنائية في النص الواحد تستدعي من المفسر المتصدى التفاتا مهما الى ضرورة الوقوف طويلا امام النص وعدم الانجراف الى التأسيس على الظاهر وحده بحيث يتقيد فيه وينزوى بالنص في دائرة ضبقة ويهمش مفاهيم ومعارف ربما تكون هي الجانب الاكثر تعبيرا وتوصيلا لمراد المتكلم بالنص القرآني وربما تستبعد الكثير من الوجوه المحتملة في تفسيره الاستِما إذا كان النص كما عبر عنه الإمام على (الله ا) ذا وجوه .

و هذا مايتأكد بالمصداق الواقعي في الرواية عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال سألت ابا جعفر (الإمام الباقر (النه) عن شيء من تفسير القرآن فاجابني ، ثم سالته فاجابني بشيء أخر . فقلت جعلت فداك كنت اجبتنى في المسالة بجواب غير هذا قبل اليوم ؟

⁽۱۲۸) الكليني : الكافي ٢: ٦٣١ .

⁽ ٢٠٠٠) البحار ٨٩. ٩٧ ، الفيض الكاشاني : التضير الصافي ١: ٩ . (٢٠٠) المصدر نضه ١: ١٨ .

فقال (الفية): ياجابر ان القرآن بطنا وللبطن بطن ، وظهرا والظهر ظهر ياجابر ان الآية يكون اولها في شيء واوسطها في شيء واخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف على وجوه)(١٣١).

و هذا المستبطن من المفاهيم والمعاني في النص لابد له من كاشف يتحدد عند الأئمة بنحو من الانحصار بهم (مهر المدر) مصداقا وتطبيقا للرسوخ في العلم الذي تبين لنا انهم ان لم يكونوا مصداقه الوحيد فهم في الاقل اجلى المصاديق.

ثم ان الفهم للباطن من النص يتعلق بالمائز الذي اختصوا به من جهة ولطبيعة النص في مخاطباته التي تستحضر اختلاف الافهام وهو ماشارت اليه روايات عديدة عنهم (مهد الله) كقول الإمام الحسين (عيد) كتاب الله عزوجل على اربعة اشياء على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانبياء (مهد الله) (۱۳۷۰) ويظهر من هذا امران:

 ١- ان للقرآن مراتب من المعاني المرادة بحسب مراتب اهله ومقاماتهم.

 ٢- أن الظهر والبطن امران نسبيان فكل ظهر بطن بالنسبة الى ظهره وبالعكس كما يظهر من الرواية السابقة عن الإمام الباقر (عين) التي تضمنت اختلاف اجوبته عن سؤال واحد.

من هنا نفهم ميزتهم (بهراسه) في الكشف عن باطن النص الذي يصل الى حد النطق عن القرآن (الصامت) كما عبر عنه الإمام على (الغير) في قوله (ارسله [النبي (ﷺ)] على حين فقرة من الرسل .. الى قوله (إلير) الك القرآن فاستنطقوه ولن يغطق ولكن اخبركم عنه الا ان فيه علم ماياتي والحديث عن الماضي ودواء دانكم ونظم مايينكم) وكما في قوله (الغيرة) (انا القرآن الناطق وهذا القرآن الصامت) (١٣٣٠ تصريحا بان فهمه للقرآن وانكشاف باطنه له بما علمه الرسول (ﷺ) مما مر بيانه في الروايات السابقة وهذا الانكشاف هو المائز الذي يفصل بين مجرد التدبر في النص وهو اعلى مايصل اليه من عدا الأئمة (بايد المه) من متصدين لفهم ممن اجتمعت فيه المرائط العامة للفهم وزالت عنه الموانع فاستنبط

⁽۱۳۱) العياشي : التفسير ١: ١١ .

^{(ُ &#}x27;'') المجلسي: البحارج، ٩ ص ٢٠.

^{(&}quot;") نهج البلاغة : الخطبة ١٥٨ ص ٢٢٣ .

العقائد الحقة الموافقة للبراهين العقلية واستظهر الاحكام العملية بمقدار صادل عليه الظاهر فليس في وسع هؤلاء الا النظر من وراء حجاب الالفاظ الظاهرة والمفاهيم والصور الذهنية فهم يستقيدون منه بحدود ان استطاعوا تفسيره بعضه لبعضه الاخر ، اما الملاحم والغيبيات والتأويل بمعنى ارجاع مفاهيم الكتاب ومعارفه الى اصولها وغيره مما لايكفي مجرد التنبر لاستظهاره ولاترقى العبارة للتعبير عنه ولاتفيد الاشارة في الارشاد اليه مما هو خارج عن نطاق الظهور اللفظي فلا يمكن استنباطه وتحصيله الا بالعبور والرقي من مجرد التدبر الى الاستنطاق الذي يتوقف على تنزل القرآن من السر الى العلن وان ينطق بمكنونه وذلك لايكون الالمن هو اهله وهم مستنطق الباطن العميق.

السادس : استبعاد التفسير بالرأي والهوى عن ساحة فهم النص :

يشكل التفسير بالراي احد الاتجاهات الرئيسة في تفسير النص القرآني وتكاد صورته تتحدد في مسلكين:

المسلك الأول: المقبول: بأعتماد النظر المجرد (الذي يستمين بقواعد اللغة واساليب البيان من غير ان يخالف تفسيرا عن النبي (مرازي اليتنافي مع السباب النزول التي صحت طرق اثباتها)(١٣٠٠).

ومن ثمّ فهذا ألمسلك يعتمد الاتجاه العقلي في الكشف عن معاني الأيات والفاظها وفي هذه الحدود اجاز العلماء هذا اللون من التفسير في ضموء شرائط تحرزية تتمثل في ارجاعه الى مرجعية النص ومعياريته اولا ، ثم الاعتماد على ماورد تفسيره عن النبي (*) والأئمة (هيه عه) ثانيا . وكذلك ان لا تعرف فيه بشاعة الاستقباح .

هذه الضوابط ستكون فيماً بعد منيرة السبيل للمفسر برايه على ان يكون حائزا على الضوابط الفنية والموضوعية للمفسر التي تشكل ضابطا اخر مهما من ضوابط التفسير بان يكون ذا معرفة واطلاع بقوانين اللغة (واساليبها بصيرا بقانون الشريعة حتى ينزه كلام الله على المعروف من

⁽١٣٤) ظ: الزرقاني: مناهل العرفان ١: ١١٥.

تشريعه)(١٣٥). ونلاحظ هنا ورود الكثير من الروايات عن الصحابة والتابعين في التفسير بالراي بهذه الحدود وكما وردت عن الإمام على (عنه) في ما رواه البخاري عن ابي جحيفة قال : قلت لعلي (عنه) : هل عندكم شيء من الوحي الاما في كتاب الله ؟

فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما اعلمه الا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن (١٣١١) .

كُما كانَّ تَلمَيْذُهُ عبد الله بن عباس من القلائل الذين كان لهم ان (اوتوا علما في كتاب الله رغم تحرج اكثر الصحابة من القول في تفسير كتاب الله)(١٣٧).

المسلك الآخر: التفسير بالرأي المنهى عنه:

فقد وردت العديد من الروايات عن الرسول (﴿) وآل بيته (﴿) والسحابة والتابعين في استقباحه والنهي عنه . وهو التفسير القائم على التخلي عن الضوابط التي حدد بها المسلك الأول فهنا يتم تفسير النص بالرأي الخاص بدون الاعتماد على شيء من علوم الشريعة والنظر الى مرجعية الأسس والاصول التشريعية والعقائدية فيكون معنى الرأي هنا (الاعتقاد عن اجتهاد وربما اطلق على القول عن الهوى والاستحسان وكيف كان) (۱۲۸) ؛ اذ نلاحظ من الروايات النبوية نهيا شديدا عنه كما في قوله (*) :

(ُ مَنْ فَسر اِلقرآن بِرايه فليتبوأ مقعده من النار) (١٣٩٠ ـ

(من تكلم في القرآن برايه فاصاب فقد اخطأ) (١٠٠٠ .

وينطلق ألنهي والتشديد فيه عند الأئمة (ش) من هذا الاطار النبوي ونلاحظ هنا انهم (لمهرامه) في رواياتهم يحددون ثلاث صور تندرج جميعا تحت عنوان لجوء المفسر الى الاستمداد من غير القرآن في تفسيره وتتمثل هذه الصور في :

^{(&}quot;١٥) الزركشي: البرهان في علوم القرأن ٢: ١٧٨.

⁽١٣١) ظ: صحيح البخاري (كتاب العلم) ١: ٢٩ ، السيوطي : الاتقان ٤: ٢٣٠ .

⁽۱۳۷) ابن تيمية : مقدمة في تفسير القرآن ٣٨ .

^{(&#}x27;'') الميزان ٣: ٧٦ .

⁽۱۲۱) تفسير العياشي ١: ١٧ ، الكاشاتي : تفسير الصافي ١: ٢١ ، سنن الترمذي ١١: ٧٠

^{(&#}x27;'') الترمذي: منن الترمذي ١١: ٦٧ ، الكاشاني: تفسير الصافي: ١: ٢١ .

الصورة الأولى: التكلم في القرآن بالرأى

فمما روي عن الإمام الصلاق (الغين) انه قال (من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ فهو ابعد من السماء ١٤١١) .

ويجعل الإمام الرضا (ﷺ) اللجوء الى الراي بمرتبة الكفر اذ يروى عنه انه قال (الرأي في كتأب الله كفر)(١٤٢)

والروايات هنا تشير الى التفسير بالرأي في قيامه على استقلال المفسر برأيه في تفسير كلامه تعالى بما عنده من الاسباب والاجتهاد وعدم الرجوع الى غيره في فهم الكلام الالهي مما يوقعه في مغبة ان (يقيس كلامه تعالى بكلام الناس)^(۱۴۳).

ومن وجوه تأثير التفسير بالرأى المنهى عنه الجانب العقائدي تحديدا اذ نلاحظ ان الآيات الكريمة ربما كان يتبين بعضها من بعضها الاخر أو يكون شاهدا عليه وهو من وجوه تفسير القرآن بـالقرآن ومـايقوم بــه المفسر بالراي في الحدود المنهي عنها تترتب عليه اثارٌ خطيرة تتمثل في ظهور التنافي بين الأيات القرآنية متسبب عن ابطال المفسر وتضييعه (للترتيب المعنوى الموجود في مضامينها فيؤدي الى وقوع الآية في غير موقعها ووضع الكلمة في غير موضعها)(الما) ويلزم عن هذا تأويل بعض القر أن أو اكثر أياته بصرفها عن ظاهرها.

هذا المسلك الخطير لجأت البه بعض الإتجاهات الفكرية في الإسلام فصارت تؤول نصوص القرآن بما تحاول فيه سحب النص الى مستوى التحييد التام عن مساره الخاص الى مسار أخر يخدم ويتبع طروحات ذلك الاتجاه بتاويل الأيات التي يخالف ظاهرها اسس المذهب المؤول ومن ثم تحكيم أصول المذهب في النص المرجعي واخراجه عن معياريته .

وقد نبه الأئمة (مله الملم) على خطورة هذا التهميش للنص وسحبه عن محوريته الى الدوران في فلك الاراء المختلفة كل يجره الى محوره الذي ىرىد .

⁽١٠) تفسير العياشي ١: ١٧ .

^{(&}lt;sup>'1')</sup> المصدر نفسة . ('^{1')} الميزان ۳: ۷۱ . (''') الميزان : ۳ : ۸۰ - ۸۱ .

من ذلك مثلا مانجده في الرواية عن الإمام على (الم انه يقول عن هؤلاء : (ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب أراءهم جميعا والههم واحد ونديهم واحد وكتابهم واحد أفامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ؟ أم نهاهم عنه فعصوه ؟ أم انزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على اتمامه ؟ أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى ؟ أم أنزل الله سبحانه ديناً تاما فقصر الرسول (*) عن تبليغه وادائـه والله سبحانه يقول { مافرطنـا في الكتباب من شبيء } (الانعبام/٣٨) . و { تبيانها لكه شبيء } (النحل/۸۹) و ذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضا وان لا اختلاف فيه فقال سبحانه { .. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النماء/٨٢). وإن القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق لاتفنى عجائبه ولاتنقضى غرائبه ولاتكشف الظلمات الابه)(١١٥).

٧- الصورة الثانية: تفسير القرآن بغير علم

عن رسول الله (من فسر القرآن بغير علم جاء يوم القيامة ملجما بِلْجِامِ مِنْ تَارِ)(^{۱۴۱)} .

وقوله ايضاً (من قال في القرآن بغير علم فليتبؤا مقعده من النار)(١١٧) . وقوله (ﷺ) (فما علمتم منه فقولوا وماجهلتم به فكلوه الى عالمه)(١١٨).

ومن المصلايق المهمة للتفسير بغير علم مايتمثل في التصدي لتفسير القرآن من دون علم بعلومه المختلفة التي تتضافر في مابينها لتشكل ادابا فنية وموضوعية يتسلح بها المفسر فتكون ملكة وحسآ وسلاحا بيد المفسر لامتلاك امكانية ان ينكشف له ماابهم على غيره ممن افتقر الى تلك الاداب

^{(&}quot; الأحتجاج: ١: ٢٨٩.

⁽¹⁵⁾ مثنن الترمذي 11: 77. (17) الحر العاملي : الوسائل 11: 11. . (1) السيوطي : الدر المنثور 7: ٧.

والعلوم وهذا مايتبين بوضوح من الرواية الطويلة عن الإمام الصادق (المعلق) يقول في وصف هؤلاء (.. احتجوا بالمنسوخ يظنون انه الناسخ واحتجوا بالمنسابه و هم يظنون انه المحكم واحتجوا بالخاص و هم يظنون انه المحكم واحتجوا بالخاص و هم يظنون انه العام ، واحتجوا بالول الآية وتركوا السبب في تاويلها ولم ينظروا الى مايفتح الكلام والى مايفتمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يخذوه عن اهله فضلوا واضلوا ، واعلموا رحمكم الله: ان من لم يعرف من كتاب الله عزوجل الناسخ والمنسوخ والخاص من العام ، والمحكم من المنسابه والرخص من العزائم ، والمكي من المدنى ، واسباب التنزيل ، والمبهم من القرأن في الفاظه المنقطعة والمؤلفة ومافيه من علم القضاء والقدر ، والتقديم والتأخير والمبين والعميق والظاهر والباطن والجار فيه والصفة لما قبل مما يدل على مابعد والمؤكد منه والمفصل وعزائمه ورخصه ومواضع فرائضه واحكامه ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون والموصول من الالفاظ والمحمول على ماتبله وعلى مابعده فليس بعالم بالقرأن ولا هو من اهله)(12)

والرواية لاتحتاج الى تطبق فمن دون هذه العلوم ومعرفة جزئياتها تفصيليا وابداء الرأي في معاني النص القرآني وتصويرها على انها كشفا للمراد منه يعني ذلك كله تفسير القرآن بغير علم بحقيقة المراد فيعود تفسيرا بالراي والهوى والاستحسان الذي لايمت للنص ومعانيه بصلة ويقع تحت نطاق المنهى عنه المنموم الخوض فيه .

٣- الصورة الثالثة: ضرب القرآن بعضه ببعضه الاخر

وردت العديد من الروايات عن الرسول^(١٥٠١) (﴿) والأَنْمَةَ (عِلَمُ السَّمِ) في النهي عن ذلك لانه مما يقع تحت نطاق تحكيم الرأي الخاص والميل النفسي بتاثير ات الاتجاه الفكري والاثر المذهبي في تفسير النص .

فمن ذلك ماروي عن الرسول (﴿) (انه خرج على قوم بتر اجعون في القرآن وهو مغضب فقال: لهذا ضلت الامم قبلكم باختلافهم على انبيانهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، قال وان القرآن لم ينزل ليكذب

⁽١٢١) المرتضى: الايات الناسخة والمنسوخة ٤١ تحقيق: على جهاد الحساني .

^{(ُ}نُهُ) ظرَ مستد أحمد ١١: ٨٢ .

بعضه بعضا ولكن نزل ليصدق بعضا ، فما عرفتم فاعملوا به ، وما تشابه علیکم فامنوا به) ^(۱۰۱) .

(وفي رواية اخرى مشابهة عن الرسول (الشيا انه سمع قوما يتدار وون فقال: انما هلك من كان قبلكم بهذا ، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وانما نزل كتاب الله ليصنق بعضه بعضا ، فلا تكذبوا بعضه ببعض ، فما علمتم منه فقولوا وما جهلتم فكلوه الى عالمه (١٥٢).

فالروايتان في مجال بيان اصل مهم يقوم عليه النظر الى النص القرآني يتمثل في أن هذا القرآن ومن حيث كونه منزلا من عند الواحد الاحد العليم المحبط فانه يصدق بعضه بعضه الاخر والاثبت اللازم الأخر المقابل الذي صورته الآبة الكريمة كدليل لصدوره عنه تعالى وذلك قوله تعالى { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) وهذا ما اكده الإمام على (الله في رواية عنه دفع خلالها شبهة تناقض الآيات الكريمة فيما بينها عند من تصور حدوث نلك من خلال ظواهر الأيات وعجزه عن فهم حقيقة المراد منها فتصور ان بعضها يكذب بعضا والرواية تقول ان رجلا جاءه (النيخ) ، فقال يا امير المؤمنين اني شككت في كتاب الله . فقال (في) : ثكلتك أمك وكيف شككت في كتاب الله المنزل ؟ قال: (لاني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضه الاخر فكيف لا اشك فيه ؟ فقال الإمام (المنه): إن كتاب الله ليصدق بعضه ولا يكذب بعضه بعضها الاخر ولكنك لم ترزق عقلا تنتفع به فهات ما شككت فيه من كتاب الله عز وجل ... (١٥٢) ثم قام الإمام (الله) برفع شبهة التناقض بين ظواهر الأيات كما تصورها هذا الشاك . بتأويلها بما يكشف الشبه ويؤكد عصمة النص من التناقض والاختلاف ويرسخ مرجعيته في تاسيس أصول عقيدة صحيحة).

من ذلك ايضا ما ورد عن الإمام الصادق (الله في الله قال (ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الاكفر)(١٥٤) قال الشيخ الصدوق سالت ابن

^{۱۰۱}) السيوطي : الدر المنثور ۲:۲ . ۱۳۲۱) المصدر نفسه .

^{(&}quot;") الصدوق التوحيد ٢٥٥

⁽أنه) العياشي : التفسير ١: ١٨

الوليد عن معنى هذا الحديث فقال: هو ان تجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية أخرى ويبدو ان هذا الكلام اراد به اصحاب المذاهب والمقالات من تأويلهم الايات التي لا تتوافق في ظاهر ها مع أصول مذاهبهم بما يؤدي الى (اختلاط بعضها ببعض ويطلان ترتيبها ودفع مقاصد بعضها ببعض) ((()).

فهذا الضرب لبعض الآيات ببعضها الآخر اكثر ما يكون في الآيات التي تفصل العقيدة وتؤسس اصولها ، حيث يلجأ اولئك المتمذهبون الى نظراتهم الخاصة وأرائهم المستقلة فيحكمون انها معنى للآية المعينة ويحكمون على أية اخرى برأي أخر لهم ويجمعون بين الأيتين بذلك الرأي او يجعلون رأيهم في تلك الآية دليلا على ما اختاروه في الأية الاخرى من معنى (100).

وهو ما وصل حد النهي عنه وذمه الى درجة عده كفرا عند الرسول (*) والألمة (بهرالله) لانه يلزم منه نسبة تكذيب القرآن بعضه بعضه الاخر ووقوع التناقض فيه .

ان هذا الالتفات من الأنمة (طبق السلم) لهذا الضابط المهم الممثل في النهي عن التفسير بالرأي خصوصا ماكان عن الأنمة المتأخرين (طبق المله) فرضته طبيعة التحولات الفكرية والتحديات العقائدية ممثلة في:

ا خهور الفرق الكلامية المختلفة التي تجعل القرآن يدور في فلك
 آرائها وتحاول تطويع النص لملائمة تلك الأراء التي تتبناها

٢ - اتساع حركة التلاقح الفكري والعقائدي للاسلام مع باقي الامم والديانات باتساع حركة الترجمة ونقل التحدي العقائدي الاسلامي الى ساحة الاديان الاخرى والاتجاهات اللادينية بتوسع الفتوحات الاسلامية والدخول في الاسلام.

بسبب ذلك كله كان لا بد من تأطير العقيدة الاسلامية المستمدة من النص بعوامل الحماية من ان تنزلق الانظار المختلفة الى مغبة عكس هويتها المذهبية المحدودة على النص المعصوم المطلق.

^(°°°) الميزان ٣: ٨١

⁽١٥٠١) السيزواري: المواهب ٥: ١٩ (بتصرف)

السابع: تجرد النص عن قيود الزمان والمكان والمحدودية

ان استقراء بينة النص وأجوانه الواقعية الحاصلة والمتوقعة المستقبلية يقدم مستويين متصورين لعلاقة النص بالزمن:

الأول: المستوى النزولي المقيد

وينطلق هذا المستوى من صلة النص القرآني بالسبب الذي تعلق به واستوجب نزوله سواء كان ذلك واقعة احتاجت حكما شرعيا ، أم كان عائدا الى مقتضيات توالي النزول التجزيني للنص وصولا الى مرحلة الاكتمال.

والنص في هذا المستوى وحسب صلته بالسبب الأول تكون له علاقة وثيقة بالسبب قد يتقيد من بعض جوانبه بما تفرضه وقائع سبب النزول والحالة التي اختص النص بالتعبير عنها ، مثلما تحكمه امور اخرى اذا كان السبب هو المقتضيات المتصلة بالنزول التجزيئي ومن تلك الامور مثلا السياق والنظم والوحدة الفنية والموضوعية للنص والإجمال والتفصيل والبيان والإبهام .. الى غير ذلك.

الاخر: المستوى المفتوح

هنا ينطلق النص في خصائصه الاحتوانية بعيدا عن مقتضيات الزمان والمكان مخلفا وراءه سبب النزول الذي ينسحب الى تشكيل حالة جزنية نسبية لا تعدو ان تكون مجرد اشارة بسيطة في طريق فهم النص تضيئ للمتصدي لتفسيره بعض الجوانب المساعدة في تصور اجواء النزول والمعنى الاكثر صلة بمراد الله تعالى - تبعا لذلك – من خطابه حين تتعدد الاحتمالات والافهام المختلفة.

فهنا ينطلق اللفظ بعمومه المفتوح القابل للانطباق والمتحرر عن حدود الحالات الجزئية التي تقيدت بزمان او مكان معينين فتتحول خصوصية السبب الى امر غير ذي اهمية الا بتلك الحدود الضيقة المشار اليها وتكون العبرة في الحلة الجديدة بعموم اللفظ ومقدرته على الجريان والانطباق على كل زمان او مكان ما دام يتوافر فيهما الجوانب الموضوعية والمقتضيات التي جاءت الآية (النص) للتعبير عنها ويغطيها النزول (العموم) الأول هكذا يصبح النص الواحد في نزوله حالة مكلفة من

النزولات المتعددة لكنها المجت جميعا في نص واحد تلافى التعدد الزمني بالقدرة على التعميم والانطباق ونلك مما استلزمته خاتمية الرسالة اولا وانتهاء عهد النبرة بانقطاع الوحي ثانيا .

نلك كله من اجل تحاشى امرين:

الوقوع في معبة الخصوع للآفهام المختلفة المستعبلية التي تدور في ظك
 النص

٢ - الوقوع تحت طائلة محاولة تفسير النص من خلال الروايات الموضوعة او الاسرائيليات، او التفسير بالرأي المنهي عنه .. وغير ذلك. مما يجعل النص دائرا في فلك تلك التفسيرات والافهام وبالتالي يقتطع منه اهم خصائصه واسس نزوله ممثلة في مرجعيته في البناء الفكري والعقائدي .

وهذا البعد المفتوح في الصلة بالزمن يضفي على النص خصيصة الساسية هي قوام هيمنة النص على غيره ومرجعيته المفتوحة زمنيا ومكانيا وموضوعيا، هذه الخصيصة تتمثل في ان النص ستكون له قدرة دانمية متجددة في العلو والاحتواء لكل حالة تفرضها مقتضيات كل زمن متصور وحاجته الى الاستمداد من النص القرآني تصويرا واحاطة وتعبيرا وبالتالي سيكون المنظور القرآني هو السقف الذي يعلو فوق كل منظور يمكن ان يستمد من نواميس وضعية او كشوف علمية او افهام مستضيئة بالنص تقيدت بحدود زمنها.

بهذا سيحافظ النص على تحرره من قبود الزمن الذي يُخضَع فيه لعملية الكشف عن دلالاته وسيثبت ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة :

اولا - في جانبه التشريعي - كما سيثبت دلالة أن النص ((تبيانا لكل شيء)) ومهرمنا على غيره ومحيطا بالحاجات والمقتضيات عموما في جوانبه الاخرى.

خلاصة هذا الضابط المهم في الكشف عن النص والاستمداد منه اذن تتمثل في تجرده عن الارتباط بالقيود النسبية فهو تعبير لفظي تسلح باللغة في التمبير عن قوانين عامة ، وتلك الحالة الجزئية (سبب النزول) وان ورد النص لمعالجتها ولكنها لن تقيده بقيودها ، وان نسبيتها وجزئيتها الموضوعية لا تشكل تحديدا للنص ومجالا نهائيا لاحتمالات انطباقه وانما تبقى للنص خصيصة الجريان

والامتداد في الانطباق على المصاديق المتجددة الظهور عبر الازمان والاجيال والامكنة على الحالات كلها والتي تعبر فيها هذه الجزئيات عن روح القانون الكلي الذي جاء به النص ، وستمثل كل حالة جزئية في زمنها بالتالي احد الافراد المنطوية تحت حكم ذلك القانون الكلي .

هذا ما عبرت عنه القاعدة العامة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).

و هذا ما اثبته النص القرآني لنفسه من خلال نصوصه التي جاءت بصيغتها الخطابية واللفظية عامة ومطلقة سواء في احكامها او معالجاتها لذا كانت خصيصة النص المهمة في انه بهيكله اللفظي وبالمعنى المستبطن (المختزن) فيه تعبيريا يبقى خالدا لخلود محتواه و عموم مفاهيمه وثبات اعجازيته .

هذه القضية الخطيرة الاهمية في فتح امكانات فهم النص وتقليده خصائصه الخاصة به كاملة والخروج به عن نطاق التقييد تصدى الأئمة (ميه الله الكثيف عنها وانتزاع قواعد التعامل مع النص واسسه في ضونها وكانت عندهم من الثمرات المهمة والمؤثرات التي اسهمت في تعريفنا فيما بعد باهلية منهج مهم في تفسير النص القرآني وضع الأئمة (مبه المه) اسمعه وطبقوه بانفسهم وكان من انواع التفسير التي ارتبطت بهم خصوصا بعد النبي (*) حتى لا نكاد نجد لغيرهم اثرا فيها لانها تعتمد ثنائية النص ((الظاهر والباطن وفهمه والكشف عنه هذا المنهج هو منهج التفسير بالجري او الانطباق وتنكشف امامنا ملامح هذا الضابط المهم عندهم (مبه المه) من خلال مجموعة روايات منها:

ما روي عن الإمام علي بن ابي طالب (عَيْدِهُ) انه قال (ثم انزل القرآن نور الا تطفأ مصابحه وسراجا لا يخبو توقده ، وبحرا لا يدرك قعره ، ومنهجا لا يضل نهجه ، وشعاعا لا يظلم ضوؤه وفرقانا لا يخمد برهانه ... وبحرا لا ينزفه المنزفون وعيونا لا ينضبها الماتحون ، ومناهل لا يفيضها

الواردون .. وبرهانا لمن تكلم به وشاهدا لمن خاصم به ، وفلجا لمن حاج به ، وحاملا لمن حمله ، ومطية لمن اعمله ، وأية لمن توسم) (١٥٥١) .

وقوله (عَيْدُ) في موضع أخر (وان القرآن ظاهره انيق ، وباطنه عميق لا تَفْنَى عَجَانَبِهِ وَلا تَنقَصَى غَرَانَبِهِ ، وَلا تَكَشَّفُ الطَّلْمَاتُ الآبِّهِ)(١٥٨).

وعن الإمام على بن الحسين (فيد) في اشارة الى ضرورة التصدي الى الكشف عما في النص من معارف وامكانات وثراء محتوى قوله (قَيْعُ) (آيات القرآن خزائن ، فكلما فتحت خزينة ينبغي لك أن تنظر فيها)^(١٥١)

وفي ايحاء مهم الى ما يكتنزه النص القرآني من كثافة التعبير واحتواء المعاني وجريان المفاهيم والدلالات الداعية ألى الاستنطاق يروى عن الإمام الباقر (القيم) قوله لحمران بن اعين وقد سأله عن ظهر القرآن وبطنه : ظهره الذين انزل فيها (زمن نزول الخطاب) وبطنه الذين عملوا باعمالهم ((أي اعمال الذي نزل فيهم فانطبق النص عليهم كمصداق أخر لمعنى الخطاب)) يجري قيهم ما نزل في اولنك)(١٦٠).

هذا المعنى عبر عنه الإمام تفصيليا في رواية اخرى عنه عن الفضيل بن يسار قال: سألت ابا جعفر (النين عن هذه الرواية: ما في القرآن آية الا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف الا وله حد ولكل حد مطلع ما يعني بقوله : ظهر وبطن ؟ قال : ظهره تنزيله ، وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر ، كلما جاء منه شيء وقع قبال الله تعبالي { وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } نحن نعلمه)(١٦١).

وفي رواية اخرى عنه (الهج) شديدة الاهمية في دلالتها وما تومئ اليه من تحذير التجاوز على هذا الضابط وتتناول مفهوم فك الارتباط بين عموم لفظ الآية (النص) والبعد الزمني المقيد بسبب النزول يقول (المع) (ولمو ان

^{&#}x27;'') نهج البلاغة (تصنيف صبحي الصالح) ٣١٥ .

^{(&}lt;sup>۱۵۸</sup>) المصدر نفسهٔ ۲۱ . (^{۱۵۱}) الكافي (الاصول) ۲: ۲۰۹ .

^{(&#}x27;'') العواشي 1: 11 ((''') المصدر نفسه 1: 11

الآية اذا نزلت في قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء ، ولكن القرآن يجري اوله على أخره ما دامت السموات والارض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير او شر)(١٦٢).

هذا المعنى يزيده الإمام الرضا (هيد) تأكيدا بقوله في وصف القرآن (هو حبل الله المتين وطريقته المثلى ، المؤدي الى الجنة والمنجي من النار ، لا يخلق على الازمنة ولا يغث على الالمنة لانه لم يجعل لزمان دون زمان بل جعل دليل البرهان والحجة على كل انسان { لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد } (المال عن عديه كل الله المال عن عديم حميد)

هذه التحديدات المهمة في تحرير النص من قيود الزمان والمكان ينعكس عنها تحرر أخر نو بعد شديد الاهمية يرد في المنظور الإمامي ويتجسد في ثمرتين مهمتين تنتجان عنه :

الأولى: اعطاء مساحة للعقل البشري المترقي ان ينهل في كل زمان من مخزون النص حصته في الفهم التي تتناسب مع امكاناته المحدودة في ضوء زمنه.

الاخرى: أن يفهم أن أي قصور في التعبير والاحاطة والاحتواء والهيمنة طارئ يعكس على النص إنما هو اجنبى عن النص ومناف

⁽۱۱۲) المصدر نفسه ۱: ۱۰

⁽ المجلسي : البحار ٢: ٢٨٠ .

⁽ السنوق : عيون اخبار الرضا : ٢: ١٣٠ .

لقدسيته وعلويته المرتبطة بمصدره القدسي المعصوم عن كل نقص او قصور وبالتالي فالقصور مرتبط تماما بالفهم البشري المتصدي لتفسير النص وهذا القصور امر محتمل في أي زمان ولأي فهم اذا استحضرنا باقة من اهم خصائص النص القرآني (المساعدة) في حصوله والمتمثلة في تضمنه الظاهر والباطن وتعدد الدلالات ووجود المتشابه ، وشموليته ذات البعد الزماني المفتوح .

الثامن : اعتماد التأويل منهجا في التوفيق بين مايحكم به

العقل وظواهر الكتاب المخالفة اياه وللاصول القرآنية الثابتة .

لاسيما في تلك الآيات التي تنبني عليها اسس عقيدة مثل آيات الصفات الخبرية التي تنبني عليها اسس عقيدة مثل آيات الصفات الخبرية التي تنسب شه تعالى اعضاء وجوارح تستلزم التثبيه والتحفيم، او تلك الأيات التي ان اخذت على ظاهرها ينتج عن ذلك تناقض او في الاقل اختلاف بين تلك الظواهر . كما هو الحمال مثلا في الأيات التي يستدل بها القائلون بالاختيار المطلق للانسان في افعاله مقابل آيات اخرى استدل بها القائلون بالجبر وكآيات الروية نفيا او جوازا. اذ نلاحظ في هذا الاطار ان التأويل يصبح ضرورة حتمية تفرضها اسس واصولها العقيدة وينطق بها النص نفسه وتستوجبها خصائصه في الاحتواء على المتشابه والظاهر والباطن والمبهم والمجمل وجربان النص على المصاديق المتعددة بعد ارتفاع قيد الزمان والمكان .

هذا الضابط - في اللجوء الى التاويل - يتبين في آثار الأئمة (طبق المه) بتأكيده غير المباشر من خلال منهجهم التطبيقي في التعامل مع الأيات السابق ذكرها باللجوء فعليا الى تأويل الأبات التي تضمنت الخصائص المارة الذكر ودلت عليها واسست للعقيدة اصولا ثابثة .

وسيتطرق البحث عند الحديث عن انواع التفسير عند الأئمة (ببه المه) في الجانب التطبيقي من هذا المبحث الى العديد من الروايات التي تمخضت عن التعبير عن منهج الأنمة في التأويل واسبقيتهم الى وضع اسسه في استنطاق النص وكشف معانيه وهذه الاسبقية.

واولهم في هذا المضمار الإمام على (ﷺ) اذله الاسبقية في تحكيم العقل وظاهر العقل وظاهر الحمي أداً). المدفاع عن مبادئ الاسالام والتوفيق بين العقل وظاهر الوحي (١٩٠٠).

ألتاسع : استبعاد المناهج الباطلة والوسائل المنحرفة عن ساحة الاهلية للكشف عن معاني النص ودلالاته ، والنهي عن معاملة النص في ضوء ضوابطها ومن ثم رفض ثمرات تلك المناهج ممثلة فيما تتمخض عنه من اعتقادات وأراء باطلة تفسد العقيدة وتشوه ملامحها المستمدة من النص وتؤدي الى تخريب الارث الفكري الاسلامي المنبثق عنه واهم تلك المناهج ما تمثل في الغلاة وفهمهم النصوص وتأويلاتهم الباطلة التي يخرجون بسببها عن الاسلام فضلا عن التشيع ومن اوضح الوسائل التي نفي الأئمة (لمبد المبد) عن اتباعها في طريق فهم النص الاسرائيليات وما قدمته من تفسيرات او مناسبات او تفصيلات يتقاطع الكثير منها مع اسس العقيدة الاسلامية وثوابتها (۱۲۰۱)

⁽١٥٠) محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٥٥٩

⁽¹⁷¹ كالتفصيل بنظر في ذلك : مثلا الطبرسي : الاحتجاج ٢: ١٩٩ وما بعدها

المبحث الثالث

نماذج تطبيقية لمنهج الأنمةفي فهم النص القرآني

نلاحظ في مجال تطبيق اسس تفسير النص وضوابطه وكشف معانيه ومراميه وتحكيم معباريته وتأكيد مرجعيته ان ائمة اهل البيت (طبه المه) قد التجهوا اتجاها خاصنا في فهم النص له خصائصه ومميزاته المتفردة بين اتجاهات التفسير ذات الابعاد الموضوعية او التاريخية ولتشكيل تصور متكامل عن الملامح التطبيقية لمنهج الأئمة (طبه المه) فانه لا بد من امرين:

استقراء أنواع تفسير النص الوارد عن الأنمة (مبيدالمه) في رواياتهم .

٢ - الكشف عن اثر الأئمة (بيه المه) ومنهجهم في تأصيل ملامح اسس العقيدة التي تشكل المنهج الكلامي المتفرد للائمة (عبه المه) واصولها وهو تحديداً اهم المنطلقات تأثيرا في تشكيل ملامح المنظومة الكلامية لمتكلمي الإمامية لذا فلا بد من متابعة هذين الامرين :

الامر الأول: انواع التفسير عند الأنمة المبعد المام

لو شننا الكشف عن مناهج التفسير التي نجد لها تأصيلا في تفسير الأنمة (طيفه السفي) لوجدنا انهم فسروا القرآن بحسب مقتضيات كل نص وفقا لمناهج مختلفة .

واذا كان مما لا يسع هذا البحث كشف كل تلك المناهج المتصورة واستقراءها فانه يمكن ان نلمح اوضح تلك المناهج ورودا فيما روي عنهم ((الهد الهد) متوخين منها ما كان معتمدا على فهمهم الخاص ربطا او تحليلا وما تبين فيه تطبيق ضدوابطهم المتفردة وبالتالي ستخرج بعض انواع التفسير عن ساحة البحث هنا بحسب هذه التحديدات ويمكن تلخيص البحث في الانواع الاخرى على وفق الاتي :

١ ـ منهج تفسير القرآن بالقرآن:

تأكد لنا سابقا اهمية هذا المنهج في التفسير (الفهم) للنص القرآني فضلا عن انه من ركائز المنهج الصحيح واليقيني في فهم النص وكان الالترام بالقرآن كمرجعية اولى في فهمه بما ينطق عنه وكونه $\left\{$ تبيانا لكل شيء $\left\{ \right. \right\}$ (النحل/٩٥) ولم يفرط فيه من شيء $\left. \left. \left. \right\} \right\}$ ما فرطنا في الكتاب من شيء $\left. \left. \right\} \right\}$ (الانعام/٢٨) .

وثبت لنا استحالة ان يكون الكتاب كذلك ويفرط بأهم ركيزة فيـه وهـي قدرته على ان يبين نفسه فيكون مفهوما عند المخاطبين به .

ونلاحظ أن الأنمة (عبه قمه) كانوا أول من فتق البحث في هذا الحنابط المهم في تصديهم لاستنطاق النص بما اسس ملامح منهج تفسير القرآن بالقرآن كمصداق لوصف الرسول (*) للقرآن انه (ينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض)(١٦٧).

فكان هذا المنهج هو الطريق السوي الذي اتبعوء (عبه المه) وهم معلمو القرآن والهداة الى ما جاء به .

وقد لاحظ الباحث ان تطبيق هذا المنهج يرد عن الأئمة (ميه المه) بأشكال متعددة منها:

أ - تفسير الآية بالآية:

وقد بلغت الروايات في ذلك العشرات ساكتفي ببعضها بحيث يكون الاختيار في السكل هذا المنهج او المنساهج الاخبرى واقعسا على تفسيراتهم (عبد المي الذيات المتضمنة لاصول العقيدة بدون الخوض في الايات المتطاقة بالجوانب الاخبرى ، الاخلاق والاجتماع والاحكام .. وغير ذلك لنلمح من خلال ذلك اثر تفسير الأئمة (عبد المي) في توجيه سير منظومة الاعتقادات عند الإمامية واثرها في منهج متكاميهم

من ذلك مثلا ما ورد عن الإمام على (ولي في تفسير قوله تعالى المسلط الذين انعمت عليهم } (الفاتحة /)، ففي مجال بيان من المنعم عليهم وطبيعة النعمة يقول (المي والوا اهنا صراط الذين انعمت عليهم بالتوفيق لدينك وطاعتك لا بالمال والصحة فقد يكونون كفارا أو فساقا قال (المي): وهم (أي المنعم عليهم) الذين قال الله (فيهم) : { ومن يطع الله عليهم من الذين انعم الله عليهم من

⁽۱۱۷) مستد لحمد ۱۰: ۲۳۰ ، ۱۱: ۳۰ .

النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا } (النساء/٦٩)

ومن ذلك ايضا ما روي عنه ع في تفسير قوله تعالى { ثم ياتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون } (يوسف/٤٩) ، اذ يصحح فهما خاطنا وقع فيه الكثيرون من خلال استحضاره النص القرآني آلذي يفسر الآية واعتمادا على القراءة الصحيحة للنص الذي كان الخطأ فيها سببا لهذا الفهم الخاطئ حيث ان رجلا قرأ الآية على الإمام (المرضية) على البناء للفاعل بفتح الياء في (يَعصرون) فقال الإمام (الله الخمر ؟ قال الرجل يعصرون الخمر ؟ قال الرجل يا أمير المؤمنين كيف اقرؤها ؟ فقال (المع الله الما نزلت { وفيه يُعصرون } أي يمطرون بعد سني المجاعة والدليل على ذلك ((بان المقصود الأمطار)) قوله تعالى { وانزلنا من المعصرات ماءً ثجاجا {(١٤/ (النبأ/١٤)).

وهنـاك روايـات اخـرى عنـه (اقتِيرٌ) فـي هـذا الاتـجـاه التفسيري للأيــة

ومن ذلك ايضا المروي عن الإمام الحسن بن على (الله) اذ نخل رجل مسجد رسول الله (م) فإذا رجل يحدث عن رسول الله (م) . قال : فسألته عن الشاهد والمشهود فقال نعم: الشاهد يوم الجمعة والمشهود يوم عرفة فجزته الى آخر يحدث عن رسول الله (秀) فسألته عن ذلك فقال: اما

الشّاهد فيوّم الجمّعة وّاما المشهود فيوم النحر . ف فجزتهما الى غلام كان وجهه الدينار (١^{٠١٠)} وهو يحدث عن رسول الله (%) فقلت اخبرني عن شاهد ومشهود . فقال : نعم اما الشاهد فهو محمد (المشهود فيوم القيامة اما سمعت الله سبحانه يقول على ايها النبي

^{(&}lt;sup>۱۱۸</sup>) القمي : التفسير ١: ٣٤٦ . (۱^{۲۱}) لعله ار اد به الوجه المدور المشرق .

انا ارسلناك شاهدا ومبشرا وننيرا $\}$ (الاحزاب/٤٥) ، وقال $\{$ ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود $\}$ (هرد/٢٠٢) .

فسالت عن الأول فقيل عبد الله بن عباس (رض) وسالت عن الثاني فقيل ابن عمر (رض) وسالت عن الثالث فقيل الحسن بن علي (ﷺ)(١٠٠٠). وروي عن الباقر (ﷺ) روايات عديدة في ذلك منها ما عن زرارة ابن اعين قال :

قلت له (ها) { واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهده على انفسهم ألست بسربكم قسالوا بلسى شهدنا .. } (الاعراف/١٧٢) .

فقال (ﷺ): اخرج الله من ظهر أدم ذريته الى يوم القيامة فخرجوا وهم كالذر فعرفهم نفسه وأراهم نفسه (۱۷۱) ولولا ذلك ما عرف احد ربه وذلك قوله تعالى { ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله } (۱۷۱) (لقمان/۲۰).

وفي لمحة من تفسير أيات الصفات الخبرية نجد الإمام (اله عن ينزه الباري عن الجسمية والتشبيه فقد سنل عن قوله تعالى لا يا الجيس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدئ \ (سورة ص/٥٠) ، فقال (اليه اليد في كلام العرب القوة والنعمة قال الله تعالى لا واذكر عبدنا داود ذا الايد \ (سورة ص/١٠) ، وقال لا والسماء بنيناها بأيد وانا

⁽۱۷۰) الطبرسي : مجمع البيان ١٠: ٤٦٦ .

^{(&#}x27;'') لا بد هنا من تأويل هذا النص و إلا فهو يختلف مع أيات اخرى نافية للرؤية عن الإمام الباقر ع وباقمي الأئمة (ميه يمه) . فان هذه الرؤية همي الرؤية القلبية حيث انهم ملزالوا في هيئة الذر لم يتلبسوا بعد بالاجساد ويتسلحوا بالحواس و الجوارح (''') تفسير العياشي ٢: ٤٠

لموسعون $\}$ (الـذاريات/٤٧) ، وقـال $\{$ وأيسدهم بسروح منسه $\}$ أي بقوة $)^{(YY)}$.

ومما روي عن الإمام الرضا (قيره) في حديث له في عصمة الانبياء ، عن ابي الصلت الهروي انه (قيره) قال ... (واما قوله { وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه } (الانبياء/٨٧) انما ظن بمعنى استيقن ان لن نضيق عليه رزقه الا تسمع الى قول الله عز وجل { واما اذا ابستلاه فقدر عليه رزقه } (الفجر/١٦) أي : ضيق عليه رزقه)

ب - التفسير بالسياق:

من اشكال تفسير القرآن بالقرآن نفسه اعتماد السياق في تفسير الآبات فالقرآن الكريم بعده كلاما فلا بد لاجل فهمه وليكون المفسر في جو النص والوقوف على معانيه، من ان يحيط المفسر بالسياق القرآني الذي لا غنى لم عن اتباعه كونه حجة من القرآن نفسه حيث يمثل اهم ركائز النظم القرآني الذي (يعتني بالمناسبة بين الآيات والفاظ الآية الواحدة)(١٧٦).

^{(&#}x27;'') التوحيد ١٥٣.

⁽ ۱۷۱) ظ آصول الكافي ١: ٢١٠.

^(ْ*``) الصدوقُ عيونُ أخبار الرضاع ١: ٢٠١ دار العلم/قم/١٣٧٧ هـ، الكاشاني تصير الصافي ٢: ٣٠ ١

^{(&#}x27;`') آلزرکشي ، البرهان ۲: ۱۳ .

يصور الزركشي اهمية السياق بقوله (اذا لم يرد النقل عن السلف فطريق فهمه هو النظر الي مفردات الالفاظ من اللغة العربية ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق)(١٧٧)

ويؤكد السيوطي وجوب مراعاة السياق بتاكيد مراعاة المفسر المعنى الحقيقي والمجازي ومراعاة التاليف والغرض الذي سيق له الكلام من خلال ملاحظة الارتباط بين المفردات)(١٧٨)

وهكذا فان السياق يكشف عن المعاني المرادة في الالفاظ ويهدف الى فهمها (من دوال اخرى لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاما واحدا مترابطا ، او حالية كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع)(١٧١)

وتنطلق اهلية السياق هذا وخصوصيته في هذا الكشف من خلال (اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة وان فهم بعضه متوقف على فهم جميعه واعتبار السورة كلها اساسا في فهم اياتها واعتبار الموضوع فيها اساسا في فهم جميع النصوص التي ورد فيها)(١٨٠)

وبالتالي فاغفال السّياق يؤدي الى الوقوع في الكثير من الاخطاء التي تفصم عرى هذه الوحدة الموضوعية للنص وتحيّده عن مقاصده ومراميه .

من اهم امثلة ذلك ما حصل عند المجبرة مثلا في المنهج التجزيئي باقتطاع النص وفصم السياق واللجوء الى منهج (التطبيق) – وليس النفسير – الذي يقوم على سحب النص تعسفا وفرض راي المذهب او الاتجاه النفسيري كتفسير وحيد له اذ نراهم يستعلون بالآية الكريمة قوله تعالى { والله خلقكم وما تعملون } (الصافات/٩٦). على (ان ذلك يدل على ان الله خالق الافعالفا)(۱۸۱۱) في حين ان الملاحظ في السياق الذي جاءت فيه الآيات انها (حكاية لقول ابراهيم (نقيه) مع قومه واستنكاره لعبادتهم الاصنام

⁽۱۲۲) البرهان في اعجاز القرآن ٢: ١٧٢

^(^\^\) الاتقان في علوم القرآن ٤: ٢٢٧

^{(ُ} ١٧١ ُ) البلاغي (محمد جواد) : آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٧٢

^(^^1) محمد البَّهي : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستَعمار الغَربي ص ٩٦ دار الفكر بيروت ط1 .

^{(&#}x27;^') الطومسي : التبيان ٨: ٤٧

والتي هي اجسام والله تعالى هو المحدث لها\(^ ^ ^ ^) وهذا ما تصوره الآية السابقة على هذه الآية والمرتبطة بها لتصوران احتجاج ابراهرم (القط) على قومه في قوله تعالى على لسانه { اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون } (الصافات/ 9- ٩٠).

هذه الضوابط المهمة والاثر الكبير للسياق نجده قد وظف بتميز في تفسير الأئمة (مهم المهمة والاثر الكبير للسياق نجد متهج متميز يكشف عن النص ويبعد كل شبهة تناقض او اختلاف فيه ويؤكد الوحدة الموضوعية واليك نماذج من تفسير الأثمة (مهد الله) النص بالسياق:

(﴿) فعما روي عن الإمام الحسين بن على (النه الله سنل عن الصمد } فكتب (۱۸۲): بسم الله الرحمن الرحيم فقد سمعت جدي رسول الله (ﷺ) يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار (۱۸۶)، وان الله سبحانه فسر الصمد فقال { الله احد الله الصمد } ثم فسره فقال : { لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص (۲-٤).

ومن ذلك ما روي عن الإمام الباقر (()) ومن ذلك ما روي عن الإمام الباقر () ومن ذلك ما روي عن الإمام النزلناه في ليلة مباركة) (الدخان)) فقال () نعم ليلة القدر في كل سنة من شهر رمضان في العشر الاواخر فلم ينزل القرآن الا في ليلة القدر قال الله عز وجل) طبها يفرق كل امر حكيم) (الدخان)).

(ه) وعن الإمام الصائق (هيد) انه سنل عن قوله تعالى { هو الندي انسزل السكينة في قلوب المؤمنين } (الفتح/٤) ، فقال (هيد) :

⁽۱^{۸۲})الطوسي : التبيان ۸: ٤٧

⁽۱۸۲) الصدوق : التوحيد ص ۹۱ (۱۸۱) مسند أحمد ۳: ۲۶۱ ، ۶: ۱۶۱ .

⁽ ۱۸۵) الكاشاني : تفسير المسافي ١: ٤١

الايمان ، قال عز من قائل { ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم } (الفتح/٥)^(١٨٦).

(4) وعن الإمام الرضا (اله) ان ابا مرة المحدث سأله عن الرؤية - في حديث طويل - فنفاها الأمام (الله) واستدل على ذلك بانه لا يجوز ان ياتي الرسول (١١) بالقرآن وأياته التي تنفي الرؤية ثم يحدث بحديث يجوزها - وهو الحديث الذي احتج به أبو مرة - وهذا قال أبو مرة فانه تعالى يقول { ولقد رآه نزلة اخرى } (النجم/١٣) فقال الإمام (النجه) ان بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال { ها كذب الفؤاد ما رأى } (النجم/١١) يقول ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ثم اخبر بما رأى فقال { لقد رأى من ايات ربه الكبرى } (النجم/١٨) فآيات الله عز وجل غير الله وقد قال { لا يحيطون به علما } (طه/١١٠) فاذا رأته الابصار فقد احاطت به العلم ووقعت المعرفة)(١٨٧).

٢ - منهج التفسير بالجري ((الانطباق ، المصداق))

ربما يكون هذا المنهج مما انفرد به ائمة اهل البيت (طيه العهر) فوضعوا اسسه الخاصبة بهم في فهم النص ، ولهذا التفسير خصوصية علمية ذات بعد مرتبط بالقدرة على استنطاق باطن النص وكشف معانيه كشفا بزيل عنها كل حجب ظاهر الالفاظ وحدودها وقيودها لينطلق الى باطن الآية وقدرتها على الشمولية وكسر قيود الزمان والمكان والقدرة على الانطباق على معان متجددة تمثل مصاديق يشملها النص

و الملاحظ هذا أن كثيرًا من الروايات الواردة عن أهل البيت (طبعهمه) في تفسير النص القرآني هي من قبيل بيان المصداق وتحقق جريان معانى الأبات ودلالاتها عليه وان اختلف هذا المصداق من حيث درجة الظهور والخفاء

^{(&}lt;sup>۱۸۱</sup>) اصول الكافي ، ۲: ۱۵ (۱۸۷) التوحيد : ۱۱۱

هذا المنهج التفسيري يتحرر من الارتباط بعامل الزمن واثره في فهم النص الذي يتمثل في سبب النزول كقضية يستفاد منها للوقوف من خلالها على المعنى الذي يتضمنه النص القرآني باعتبار معرفة سبب النزول وطريقا قويا في فهم معاني الكتاب العزيز والاستعانة بسبب النزول لدفع توهم المحصر) (۱۸۰۰ فالحوادث والحاجات التي تمثل سببا للنزول في كثير من أيات الكريم من معرفة الآية وما فيها من معنى ودلالات وإلا فان (ما ورد من شأن النزول وهو الامر او فيها من معنى ودلالات وإلا فان (ما ورد من شأن النزول وهو الامر او الحادثة التي تعقب نزول آية أو آيات في شخص او واقعة لا يوجب قصر المحادثة التي تعقب نزول آية أو آيات في شخص او واقعة لا يوجب قصر المحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها لان البيان عام والتعليل مطلق ، فان المدح النازل في حق افراد من المؤمنين ، أو الذم النازل في حق أخرين معلا بوجود صفات فيهم لا يمكن قصرهما على النازل في حق أخرين معلا بوجود عين تلك الصفات في قوم غيرهم وهكذا)(۱۸۰۱).

والقرآن الكريم نفسه يؤكد هذه الحقيقة يقول تعالى { يهدي به الله من اتبع رضوائه سبل السلام } (المائد1/7).

فالنص القرآني العام الذي نزل بسبب خاص معين (يشمل بنفسه افراد السبب وغير افراد السبب لان عموميات القرآن لا يعقل ان توجه الى شخص معين)(١٩٠٠).

هذا التحديد نجده ممثلا بوضوح في مرويات انمة اهل البيت (عبه المه.) بمعنى (الجري) والذي ينسجم تماما مع القاعدة العامة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).

فالأنّمة (بيه الله) درجوا على اتباع هذه القاعدة وكانت محور هذا المنهج التفسيري عندهم فنجدهم يطبقون معنى الآية من القرآن على ما يقبل ان تنطيق عليه من الموارد وان كان خارجا عن مورد النزول والاعتبار يساعد في هذا (فالقرآن نزل هدى للعالمين ... وما بينه من الحقائق الانظرية حقائق لا تختص بحال بدون حال ولا زمان بدون

^(^^^) السيوطى : الاتقان ١٠٧

^(^^^) الطباطباني : الميزان ١: ٤٢ ('*') صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ١٥٩

زمان وما ذكره من فضيلة او رذيلة وما شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد بدون فرد و لا عصر بدون عصر لعموم التشريع)(۱۹۱).

هذا الضابط المهم كان للائمة (طهرالهم) في تصديهم لتفسير النص اثر بارز في تفعيله لكشف دلالات النص التي لا تظهر لكل ذي فهم وتستلزم فهما خاصا قادرا على استحضار امكانات النص التي ينطق بها ايحاء بما يمثل استبطانا يستدعى أفاقا واسعة بتحرك في اطارها. وهذا الضابط هو ما عبر عنه الأمام الباقر (الله) فيما روى عنه ابو بصير قال سألته عن الرواية (ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيها من حرف إلا وله حد ولكل حد مطلع) ما يعني بقوله (ظهر وبطن) ؟ قال (عين) : ظهره تنزيله وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر كلما جاء منه شيء

هذه السعة المتصورة في شمول النص تمد به الى أفاق بعيدة من التحرر من قيد سبب النزول ومورده ذلك التقييد الذي يعده الأئمة (عبه المما) اماتة للأبة

قال الإمام الباقر (عير) (ولو ان الآية اذا نزلت في قوم ثم مات اولثك القوم ماتت الأية لما بقي من القرأن من شيء ولكن القرآن يجري اولمه على أخره ما دامت السموات والارض ولكل قوم آية يتلونها هم منها من خير او

ومن ملامح توافر (التنزيل) على هذا (الجرى): انطباق الكلام بمعناه على المصداق كانطباق قوله تعالى { يا ايها الذين أمنوا اتقوا الله وكونوا مع المصادقين } (التوبة/١١٩) على كل طائفة من المؤمنين الموجودين في العصور المتأخرة عن زمان نزول الآية وهذا

⁽۱۹۱) الطباطباني : الميزان ١: ٢٤

^{(&}lt;sup>۱۹۱</sup>) تفسير العياشي ١٠ (١٠ (۱۳^۱) المصدر نفسه ١: ١٠

نوع من الانطباق ، وكانطباق أيات الجهاد على جهاد النفس ، وانطباق أيات المنافقين على الفاسقين من المؤمنين .. الى غير ذلك)(١٩٢٠).

والخلاصة في اهلية هذا المنهج بل ضابطيته في التفسير واستحضاره الافاق الواسعة في فهم النص وتقرير شموليته تقوم على اساس (ان للقرآن اتساعا من حيث انطباقه على المصاديق وبيان حالها فالآية منه لا تختص بمورد نزولها بل تجري في كل مورد يتحد مع مورد النزول ملاكا كالامثال التي لا تختص بمواردها الأول بل تتعداها الى ما يناسبها وهذا المعنى هو المسمى بجري القرآن (100). والذي وردت العشرات من الروايات عن الأئمة (قيم في تفسير القرآن على وفق ضوابطه واسسه كبيان لبعض المصاديق التي تنطبق عليها الآيات.

(﴿﴿) من ذلك مثلا ما ورد عن الإمام على (﴿﴿) انه قام اليه رجل فقال : (يا امير المؤمنين ما الآية التي نزلت فيك ؟ فقال (﴿﴿) اما سمعت الله يقول { أَهْمَن كَانَ عَلَى بَيْنَة مَنْ رَبِه ويتلوه شاهد منه } ((هو ١٧٧) ، فرسول الله (﴿﴿) على بَيْنَة وانا الشاهد له ومنه)(١٩١).

(﴿) وأكد الإمام الرضا (﴿) هذا التفسير للآية نفسها فقال (امير المومنين (ﷺ) الشاهد على رسول الله (﴿) على بينة من ربه)(۱۹۷).

(﴿) كذلك قول الإمام الباقر (﴿) في تفسير أية النور انه قال في قوله تعالى { كمشكاة فيها مصباح } (النور/٣٥) : المشكاة نور العلم في صدر النبي (﴿) { المصباح في زجاجة } الزجاجة صدر على (﴿) النبي (﴿) الى صدر على (﴿) الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة } قال :

⁽١٩٤١) الطباطباني الميزان ١: ٧٢

ر (۱۹۰) المصدر نفسه ۳: ۲۷ (۱۹۰) تفسیر العیاشی ۲: ۱۶۳

ر (۱۹۰) الكافي (الاصول) ۱: ۱۹۰

نور { لا شرقية ولا غربية } قال: لا يهودية ولا نصرانية { يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار } يكاد العالم من آل محمد (*) ان يتكلم بالعلم قبل ان يسنل { نور على نور} يعني اماما مؤيدا بنور العلم والحكمة في اثر امام من أل محمد (*) وذلك من لدن أدم حتى تقوم الساعة (١٩٨٠).

(ك) وعن الإمام الصادق في معنى قوله تعالى { الذين أتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته اولنك يؤمنون به } (سورة البقرة/١٢١)

(الصراط المستقيم) وعنه (إلى السراط المستقيم) (الفاتحة/٥) انه: امير المؤمنين على بن ابي طالب (القيم) (٢٠٠).

ولا يسع البحث ان يتوسع في آيراد كثير من الروايات في هذا الباب ولمن شاء ذلك الرجوع الى المجموعات الحديثية والتفسيرية كالكافي (الاصبول) ، ومن لا يُحتضره الفقيه والتوحيد للصدوق والاحتجاج للطبرسي وتفسيري القمي والعياشي وموسوعة البحار وغيرها .

هذان المنهجان إذن من مناهج التفسير عند الأنمة (طهدالمه) هما الاكثر بروزا في الروايات مع وضوح خصوصية فهم الأنمة (عداسه) وإلا فهناك الكثير من الروايات عنهم (عبرالمه) في تفسير الآيات القرآنية باعتماد السنة المشرفة أو التفسير المنطلق من اسس اللغة وفنونها البيانية والبلاغية .. وغير ذلك وهو ما يمكن الرجوع فيه الى المصادر السابقة الذكر نفسها.

⁽۱۹۸) الصنوق : التوحيد ۱۵۸ (۱۹۹) تضير العياشي ۱: ۵۷

^{(&#}x27;'') المصدر نفسة ١: ٢٤

الامر الاخر: تأصيل الأنمة لاصول العقيدة انطلاقا من النص القرآني

اذا كان القرآن الكريم قد استكمل في جانب من الخطاب الموحى به قواحد الحيادة والمعاملات ممثلة واحد الحيادة والمعاملات ممثلة بالشريعة فان الجانب الاكبر من هذا الخطاب اختص بتأسوس اصمول العقيدة واقامة صدرح تصور عن الطبيعة وما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا) كاملة وتصور اسلامي متكامل المنظومة (الكلامية) التي لا يمكن لاي دين ان يكون بدونها رابطا بين العابد والمعبود .

والأنصة (طبه المه) وهم عدل القرآن والمستنطقون والمؤهلون لكشف معانيه ودلالاته كانوا اولى بتحمل مسؤولية الكشف عن تلك الاسس المشكلة للعقيدة كخطوة اولى تستلزم بعدها بناه منهج اثباتها والبرهنة عليها ليتم بالتالي تقديمها الى متلقيها من اهل العقيدة او مناوئيها وبالتالي فقد اندرجت في هذه المهمة عند الأئمة (طبه المله شلات مراحل مهمة تمثل فيما بينها منهجا تكامليا مكونة ملامح التصور الإمامي للعقيدة واصولها بما يمكن تلخيصه في :

١ - منهج التعرف على العقيدة وكشف اسسها .

٢ - منهج اثباتها والبرهنة عليها.

٣ - منهج توصيلها وبيان تفاصيلها .

اولا: منهج التعرف

كان لمجموعة من العوامل المؤثرة في محيط النزول القرآني مكانيا وفكريا متمثلة في :

١- تركيز الخطاب العقائدي القرآني القائم على تأكيد حجية العقل
 ومساحة فاعليته في الفكر الإنساني عموما وكونه مناطا للتكليف وبالتالي
 الدعوى القرآنية للتدبر والتفكر في الأيات الإنفسية والأفاقية.

٢- شيوع البحث العقلي عند المسلمين بعد النبي (﴿) والموقف الدفاعي الذي كان لا بد من اتخاذه امام العقائد والملل والافكار المضادة

القائمة من خارج الحدود او المتجنرة داخلها ، ثم التوجه الفكري الذي صبغ مراحل تاريخية مهمة بصبغته وذلك باتشغال المسلمين بالبحث الفاسفي .

٣- ظهور اتجاه ينحدر من أصول تعود الى الصحابة والتابعين (عبه السم) يقوم على التعبد بظواهر النصوص والإبتماد عن الخوض في المجادلات والنظر والبحث عن تأويلات وتفسيرات ربما خيف – وهو خوف سلبي – ان تشغل المسلمين بمناقشاتها وهو اتجاه يعوم النص ويهمش الجانب الاكبر من الخطاب القرآني في ضوء روية قائمة على الحدد الضيقة لظواهر م

٤- بروز اتجاه آخر مهم وله خطورة كبيرة ذات تأثير واضح فيما بعد ناتج عن اختلاف الفرق في فهمها النص القرآني ومن ثم اخراج النص القرآني من مرجعيته ومحاولة اخضاعه لما يوافق الآراء المذهبية ليعود ذلك (تطبيقا) ابعد ما يكون عن (التفسير) للنص .

هذه العوامل المهمة كان لها اثر كبير في تصدي الأنمة (عبد المه المهمة تأسيس منهج ورؤية عقائدية تشكل المنظور القرآني الذي تتمثل فيه القدرة على سد أية ثغرات قد تتسبب عن مثل هذه العوامل التي عايش بعض الأنمة (عبد المه) ظهور تأثيرها أو أنهم الركوا حتمية ظهورها في الافق الفكري الاسلامي فاستوجب ذلك منهم (عبد المه) وضع تلك الأسس والتصدي للمهمة الصعبة.

^{(&#}x27; '') النشار (علي سامي) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٤ (يتصرف) منشأة المعارف الاسكندرية – مصر ط٢ ١٩٦٢ م

اسس الكشف عن منظومة العقائد الإسلامية الكلامية من خلال التعرف عليها وبلورة مفاهيمها انطلاقا من النص القرآني وكان من اهم ملامح هذا التصدي عنده (عليم):

٢- بيان ملامح العقيدة والمنظور القرآني لاسمنها فيما ورد عنه (يقيم) من الروايات التي بلغت المنات وتضمنتها كتب التفسير والعقائد واشتمل (نهج البلاغة) على الكثير منها مما يتناول الحكمة والمباحث التوفيقية ومفاهيم التوحيد والعدل حتى ان تفرده في ذلك واضح حد اننا (لا نجد في كلام احد من الصحابة والتابعين كله كلمة واحدة من ذلك)(٢٠٣) حتى صار العلم الإلهي وهو اشرف العلوم (من كلامه اقتبس وعنه نقل واليه انتهى ومنه ابتدا)(١٠٠).

وللإمام (قيد) فضل رجوع اتجاهات البحث الكلامي كافة اليه في اصولها المعتمدة المستمدة من فهم النص القرآني بحيث صار (جميع ما اسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول) (٢٠٠٥) التي اسمها الإمام (قيد) ووضع اصولها فمنه

ففضلا عن الإمامية والزينية - وصلتهم بـه واضحة ظـاهرة - فـان المعتزلة والأشعرية يرجعون اليه وعنه تعلموا اصولهم^{(٢٠٠}) .

واتخذ الامر الاتجاه نفسه مع الأنمة الباقين (عبد المه) من بعده كل بحسب قوة ظهور تأثير تلك العوامل - السابقة الذكر - وطبيعة الظروف الفكرية والسياسية وتمثل بروز ذلك واضحا عند الإمام الباقر (القيم) الذي رتسعب البحث الكلامي في عصره وظهرت آراء المعتزلة العقلية وكثر الجدل حول ذات الله وصفاته ...) (٢٠٠٠).

۲۰۲) ظ : محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ۲۰۹
 ۲۲۳) احمد محمود صبحى : نظرية الإمامة ص ۲۲۹

^{(ُ &#}x27; ') ابن ابي الحديد : شرَّح نهج البلاغة ١: ١٧ ((° ') الشريف المرتضى : الامالي ١: ١٤٨

⁽١٧) ابن أبي الحديد : شرح النهج ١٠ ١٧

⁽١٠٠) ظ احمد محمود صبحي : نظرية الإمامة ص ٣٦٠ .

وكذلك الإمام الصادق (هي) الذي ظهرت في وقته العديد من المشكلات الكلامية كمشكلة خلق الافعال (٢٠٨) وكانت له وقفة كبيرة في وجه الملحدين والمشككين (٢٠١) وتحدثت عنها كتب العقائد والاحتجاج عند الإمامية .

وكان من اهم ملامح المنهج التأويلي عند الإمام على (القين) و الأنمة من بعده انهم تصدوا لتنزيه الباري عن التجسيم ومكافحته ودفع شبه المشبهة وخراف اتهم في ذلك . يقول القاضي عبد الجبار (واما امير المومنين فخطبه في بيان نفي التشبيه واثبات العدل اكثر من ان تحصر ، (۲۱) .

ويقُول البغدادي: قال امير المؤمنين (عَيْدِ) (أن الله تعالى خلق العرش اطهار؛ لقدرته لا مكانا لذاته) وقال ايضا (قد كان ولا مكان و هو الأن على ما كان)((۲۰۱) و هو (عَيْدُ) القائل (ما وحده من كيّفه و لا حقيقته اصباب من مثله و لا اليه عنى من شبهه و لا حمده من اشار اليه و تو همه)(۲۰۲).

وُلو شاء الباحث ايراد ما صدر عنهم (مبه همه) من الروابات في توضيح أصول العقيدة واسسها لاحتاج نلك الى مجلدات ضخمة وهو ما تصدت له مجموعة من المجاميع الكلامية والحديثية عند الإمامية على رأسها:

١ - أصول الكافي للكليني (ت ٣٢٩هـ) .

٢ - التوحيد للصدوق (ت ٣٨١ هـ).

٣ - الاحتجاج للطبرسي ابو منصور علي بن ابي طلب (ت حوالي ١٦٥هـ).

٤ أالبحار للمجلسي (ت ١١١١ هـ).

⁽۲۰۸) ایضا ص ۳۱۹ .

⁽١٠٠) ظ: محمد الخليلي ، اصالي الإصام المصادق ١٦٥ وصا بعدها ، وينظر : المعدوق ، التوجيد ، الطبرسي ، الاحتجاج .

^{(&#}x27;`') فضل الأعزال وطبقات المعتزلة ٦٦٦ طبع تونس ١٩٧٤ .

^{((()} الفرق بين الفرق ٢٠٠ .

^{(&#}x27;'') نهج البلاغة (١٨١).

ثاتيا: منهج الاثبات والبرهنة

من خلال متابعة المجموعات الكلامية والحديثية سابقة الذكر واستقراء روايات الأئمة (به السهر) في بيان اسس العقيدة والدفاع عنها نلاحظ ان علم الكلام كدرس عقائدى تتمثل مهمته في الاساس في صورتين:

أ - مهمة تنويرية: هدفها تنوير الفهم الأسلامي للفرد ورقيه في
ادراك مضامين عقيبته وتمعيق اطلاعه على مفاهيمها الواردقفي الخطاب
الديني كتابا او سنة من مثل ما يرجع البحث فيه الى الخالق ووجوده
وصفاته والقضاء والقدر والنبوة وعصمة الانبياء والإمامة والمعاد ...
 وغير ذلك ,

و نلاحظ أن الأئمة (ميه _{الع}م) قاموا بهذه المهمة خير قيام وهو ما بيّنه البحث في المقصد السابق .

٢ - سهمة دفاعية : تمثل الوازع الرئيس العقلي في الاسلام ثم شكلت الخرض الاساس من ظهور علم الكلام وتدويفه وتوسيع مطالبه لمجابهة التيارات المضادة والدفاع عن الدين وحفظ ايمان اتباعه بدرء الشبهات وتأصيل الحجج والبراهين وانتزاع الادلة من الأصول القرائية .

هذه المهمة الخطيرة كان لها تصيب وافر من الاهتمام عند الأئمة (عبه المه) تتبين بوضوح من خلال :

١- تصديهم (عهر المهر) بانفسهم للمناظرة في الدين والاحتجاج على المخالفين وشرح المسائل الاعتقادية طالما سنحت الظروف لذلك بما يزيل كل ابهام او شبهة.

٢- حثهم لاصحابهم على الوقوف بوجه المعاندين والملحدين واهل الشبهة ، وتشجيعهم على المناظرة والجدل وتكريمهم لاصحابهم ممن اوتي القدرة على نلك كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي ومحمد بن حكيم ومحمد بن الطيار وعلي بن منصور ومؤمن الطاق وزرارة بن اعين ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وغير هم (٢١٣) . مع تاكيد ان ليس كل مايقوله هؤلاء يمثل رأى الأنمة (يهر هم) .

^{(&}quot;")للتفصيل بنظر فلاسغة الشيعة حياتهم وأراؤهم : عبد الله النعمة دار مكتبة الحياة ، بيروت .

- (﴿ أَنَّهُ اللهُ كَانَ يَقُولُ لَعَبِدُ الْمُمَامِ الصَّادَقُ (﴿ اللهِ كَانَ يَقُولُ لَعَبِدُ الرَّحِمْنُ بَنَ الْحَجَاجُ (كُلُمُ اهْلُ الْمَدْيِنَةُ قَانِي احْبُ انْ يَرَى فَي رَجَالُ السَّعِيَةُ مِثْلُكُ)(٢١٠) . الشَّيِعَةُ مِثْلُكُ)(٢١٠)
- وعنه (هيم النصا انه قال لهشام بن الحكم حين سأله عن مسائل في اسماء الله فأجابه عنها وقال : افهمت يا هشام فهما تدفع به اعداءنا والملحدين في دين الله عز وجل غيره وتبطل شبهاتهم ؟ فقال هشام : نعم فقال (عين الله عز وجل غيره وتبطل شبهاتهم ؟ فقال هشام : نعم فقال (عين الله عنه الله عنه عنه) (مان) .
- (﴿) وقال الإسام موسى الكاظم (﴿) لهجمد بن حكيم (احد اصحابه): كلم الناس وبين لهم الحق الذي انت عليه وبين لهم الضلالة التي هم عليها ((⁽¹⁾) وقد وردت الكثير من الروايات عنهم (عهد السلام) في تحديد ضوابط الجدل الديني وتأشير ملامحه لابعاده عن ان يكون جدلا عقيما لا منتجا ومنع دخوله في متاهات المذهبية وخوضه فيما يجب عدم الخوض فيه كالذات الالهية أو وقوعه في معبة التجرد عن مرجعية النص أو تصدى غير المؤهلين للجدل
- (ه) فمن ذلك مثلا ما في باب الجنل في الله ما روى عبد الحكيم القصير قال : (سالت ابا جخر ((الإمام الباقر (بنييج)) عن شيء من التوحيد . فرفع يديه للي السماء وقال : تعللي الله الجبار من تعاطى ثمَّ طك)(١٧٧)
- (ه) وعنه (قَهِيُّ) ايضا أنه قال (دعوا التفكر في ألله فأن التفكر في ألله التفكر في ألله التفكر في ألله التفكر في ألله التفكر أنها الإنباد (٢١٥) الابصار ولا تبلغه الاخبار (٢١٥)
- (عن الإسام الصائق (عن النه قال من اخذ دينه من افواه الرجال از الله الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب والسنة زالت الجبال ولم يزل . وقال (الله الله والتقليد فان من قلد في دينه هلك (۱۱۱)

⁽۲۱۴) المجلسي : البحار ج٢ حديث ٢٤

^{((}١١٠) المفيد : تُصَمَّعُون الاعتقاد (مطبوع مع اوائل المقالات) ص ٢١٨

⁽۱۱) المصدر نفسه

⁽۲۱۲) الصدوق: التوحيد ٢٥١

^{(^٬}۱^) المصدر نفيية . (*۱۱) المقيد : تصبحيح الاعتقاد ٢١٩

(ك) وعنه (هيره) ايضا أن أحد أصحابه قال له : جعلت فداك سمعتك تنهى عن الكلام وتقول: ويل لاهل الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال (عَلِيم) : انما قلت ويل لهم اذا تركوا قولي وصباروا الى خلافه)(۲۲۰).

(ك) ومما في باب نهى غير المؤهلين عن الخوض في الجدل انه (قع) نهى رجلا عن الكلام وأمر آخر به . فقال له بعض اصحابه : جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وأمرت هذا به ؟ فقال (النفية) : هذا ابصر بالحجج وارفق منه)(٢٢١)

(4) وفي رواية اخرى انه دعا جماعة من اصحابه فتكلموا في حضرته ثم تكلم هشام بعدهم فاثني عليه ومدحه وقال له : مثلك من يكلُّم الناس)(۲۲۲٪

ثالثًا: منهج التوصيل

يتأكد هذا المنهج عند الأئمة وتتبين تطبيقاته بوضوح في طيلة مراحل حياتهم (طبه المه) ابتداء بالإمام على (الله) حتى أخرهم فيما تجده مرويا عنهم من ألاف الروايات الواردة في المدونات سابقة الذكر وغيرها مماكان هدفه تجسيد ملامح العقيدة بأصولها كافة حتى لم يفلت موضوع أو جزئية تشكل ملمحاً من ملامح العقيدة الا وبينوا الفهم الصحيح له واصلوا جذوره القرآنية وقصلوآ ما يتفرع فيه من الكلام حتى شكل ذلك منظومة كلامية لا نجد لها مثيلا عند آية فرقة من الفرق الكلامية باستحضار خصوصية دور الأئمة (طبه المه) في أصول مذهب الإمامية وطبيعة خصوصيتهم الدينية والعلمية .

والرجوع الى المظان التي سبق ذكرها يؤكد هذا القول ويكشف عن الملامح التطبيقية لهذا المنهج . وقد تصدى هذا البحث لاير اد الكثير من المرويات عنهم (عدر المهر) منها ما نكرناه وان ترك الكثير منها لمقتضيات الصبط والاختصار لا سيما وإن تلك المدونات الكبرى قد اغتنبا عن الخوض في تفاصيلها فيحسن الرجوع اليها.

^(**) ظ الكليني : الكافي (الاصول) 1: ١٧١ المفيد : تصميح الاعتقاد ٢١٨ .

^{(&#}x27;'') المفيد : تصحيح الأعتقاد ٢١٨ (''') المصدر نفسه .

الفصل الثاني

موقف متكلمي الإمامية من التعامل مع ظاهر النص ومتشابهه

تمهيد:

يمثل القرآن الكريم حجة الله على عباده ومعجزته الكبرى وطريق إثبات رسالة نبيه (ﷺ) ، وهو منهاجه وناموسه المنزل لهداية البشرية الى مافيه صلاحها ، ورسم طريق حياتها ، وتنظيم صلتها بالخالق . وترتيبا على ذلك فلا بدّ من ان تتوافر في هذا الخطاب إمكانات التوصيل للمخاطب بما يتناسب وقدراته على الفهم ما دامت الغاية منه هي الهداية . قال تعالى بما يتناسب وقدراته على الفهم ما دامت الغاية منه هي الهداية . قال تعالى

ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ... } (سورة البقرة/٢) .
 وهذه الحقيقة تتأكد ضرورتها من خلال اشارة النبى (﴿

هذه القضية العامة تحتاج لتحقق صنفها في مورد التطبيق الى معاضدة عوامل اخرى ينبغي ملاحظتها للذلك لا بدّ من الالتفات الى خصيصتين مهمتين من خصائص النص القرآني ينبغي التعامل معه باستحضار هما من عموم المخاطبين بالنص والمتصدين لفهمه واستنباط أصول العقيدة منه على وجه الخصوص ، وهما :

الأولى: ان هذا النص نزل بلغة العرب ، وخوطب به المتحنثون بهذه اللغة . وهو مايمثل سنة الهية جارية { ولن تجد لسنة الله تبسيلا } (الاحزاب/٢٢) حيث يقول تعالى : { ها أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه } (ابراهيم/٤) .

⁽۲۲۳) اصبول الكافي ۱: ۲۳ .

وبالتالي فان على المتصدي لفهم هذا النص وتدبره ان يجري في تعامله مع معانيه كما بجري مع تلك اللغة التي نزل بها من صيغ التعبير وضوابطه ، واسسه ودلالاته ، وعليه ان يستوعب معاني نصوصه في ضوء هذه الأسس وهذا يؤشر ضرورة ان يفهم المتصدي لذلك ان الكلام – أي كلام – له حالتان هما :

١ - خفاء الدلالة ، واجمال المعنى . وهي حالة يعبر عنها قرآنيا ب (المتشابه) ؛ اذ لا يمكن الاطمئنان الى تعيين احد المعاني المحتملة للكلام على انه هو المعنى الذي يريده المتكلم بالنص حقيقة، كما لو تممد المتكلم الاجمال والاخفاء في كلامه ، بحيث لم يمكن الافصاح عن صراده منه ، او انه يتعمد ان يكون كلامه مفتقرا الى قرينة يعتمد ايضاحه عليها ، تكون خافية على السامع ، وبدونها لا يفهم مراده ، وبتى الكلام في حزز (التشابه) .

٢ - وضوح الكلام في دلالته ويعبر عنه قرآنيا به
 (الأحكام) ، وله درجنان :

أ - النص : وهو ما لا يحتمل فيه الخلاف بالمرة (٢٢٤) كقوله تعالى قل هو الله احد } (الاخلاص/۱) .

ب - الظاهر : وهو ما يُحتمل فيه الخلاف بين مراد المنكلم من كلامة ، وفهم السامع ، وان كلن هذا الاحتمال لا يرقى الى مستوى التأثير في دلالة اللفظ في معناه المراد عند المتكلم .

ومما تسالم عليه العلماء كاقة العملُ بظاهر الكلام وحجيته في تعيين المعنى المراد من المتكلم، وهذا ما سار عليه الناس في مخاطباتهم. فما من كلام يطلقه المتكلم الا وهو مورد للعديد من الاحتمالات التي يمكن ان تكون مقصودة من الالفاظ، او من القرائن التي تكتفها ولكن حيث يكون احد هذه الاحتمالات هو البارز من بينها، فان السامع ياخذ به، ويعد الكلام ظاهراً فيه، ويترك الاحتمالات الاخرى، ويلزم المتكلم به كما الزم المتكلم السامعين به.

⁽ الله عنه المحقق الحلي (جعفر بن محسن بن يحيى ت ٦٧٦ هـ) : معارج الاصول ص٧٠ ه طبع حجر ايران ١٣١٠ هـ .

وبدون هذا لا يمكن لمسيرة الحياة ان تمضي بسهولة ويمر ، ويصبح من المستحيل على البشر التفهّمُ والتفهيمُ فيما بينهم

الثانية : أن القرآن الكريم ، وأن كان منزلاً لهداية البشر كما نص في آياته ، وهي غايته الكبرى ، إلا أنه لا بذ من أن يُعرف كون نزوله على الرسول (*) ، وأنه يمثل الناموس يُعرف كون نزوله على الرسول (*) ، وأنه ، ولجميع حاجات الحياة المستنبطة منه ؛ فأن أله تعالى أوكل الى نبيه (*) مهمة التغريع والتفصيل لجوانب هذا المنظور الاسلامي عقيدة ونظاما تعبديا ؛ لتكون السنة النبوية بذلك شارحة القرآن ومبينته (**)

وحيننذ، فليس غريبا ان يحوي القرآن الكريم من ضمن ما يحويه المحكم والمتشابة - من حيث الدلالة - وهذا ليس تناقضا في الغرض الإلهي بين الهداية المستلزمة للبيان ، ووجود المتشابه فيه ، فالناس ليسوا جميعا في مرتبة واحدة في فهم النص القرآني ، والقدرة على استيضاحه .

ومن هنا يثبت ما للنص في حالتي الظهور والخفاء - من خصائص والمكانات في التعبير تستدعي تدبرا وتفهما ، وعمقا في النظرة اليه ، واستحضارا لضوابط التعامل معه .

وهذا ما يؤكد اهمية التعرف الى أفاق النظرة الى ظواهر القرآن ومتشابهاته عند المتكلمين عموما ، والإمامية منهم ما دام هذا المبحث قد خصص لاستبيان موقفهم في التعامل معها

^{(&}lt;sup>۱۳</sup>) للتفصيل ينظر الكليني: الكافي (الفروع) ٢: ٢٧١ / ٣: ٥٠٩ ؛ ٢٤٥ ، القرطبي: الجامع لاحكام القرآن مطبعة دار الكتب المصرية ط٢ القاهرة ١٣٧٦ هـ/١٩٥٢ م وما ينبغي في روايته ومحله ٢: ٢٣٤ المكتبة السلفية المدينة المنورة ط٢ ١٣٨٨هـ ١٩٨٩م.

المبحث الأول

ظاهر القرآن عند متكلمي الإمامية

الظهور كما تمت الاشارة اليه مرتبة من مراتب البيان في النص. وهو واقع في القرآن الكريم في ضمن المحكمات من الأيات اذ هو قسم من المحكم . وقسيمه الآخر هو النص الذي لا يقبل الا معنى واحدا في حين . يحتمل الظاهر اكثر من معنى . وسنتعرف الى اهمية الظاهر واثره عند متكلمي الإمامية في مجموعة مقاصد :

المطلب الأول: الظاهر لغة واصطلاحاً

١ ـ الظاهر في اللغة:

ترد مادة (ظهر) في اللغة العربية ، ويكون المراد من أصل الظهر من كل شيء هو خلاف البَطن (٢٢٦) والظاهر خلاف الباطن . ظهر يَظهر فلهُورا ، فهو طاهر وظهير (٢٢٧) . وظهر الشيء ظهورا ، أي تبيَّن ، والتضح معناه ، فالظاهر هو الواضح المنكشف ، البارز بعد الخفاء (٢١٨) .

والظواهر : أشراف الارض (٢٣١ أي ما علا منها ، وارتفع ، فبان من بعيد . لذلك يقال : قريش الظواهر ، وهم الذين ينزلون ظهر مكة .

وواضح ان المعنى اللغوي للظهور يؤكد خصوصية البيان ، والوضوح والبروز، وهي امورٌ عامة مشتركة بين كل ما هو ظـاهرٌ في معناه المعيَّن .

⁽۱۱۱) ينظر : ابن منظور : لسان العرب ٤: ٥٢٠ مادة ظهر ، الجوهري تناج اللغة وصحاح العربية ٢: ٧٣٠ مادة ظهر . (۲۱۷) لسان العرب ٤: ٥٢٣ .

^(^^^) الفيروز آبادي : القاموس المحيط ٢: ٨٧ ، الزبيدي : تاج العروس ١٢: ٤٨٠ الكويت ١٩٧٤ .

⁽۱۲۰) الزبيدي : تاج اللغة ٢: ٧٣٧ (مادة ظهر) .

٢- الظاهر في الاصطلاح:

لما كان الظهور امرا متعلقا بمرتبة البيان في النص ، ووضوح الدلالة ، وانكشاف المراد من اللفظ ، ومن ثمّ تنبني عليه عملية التعامل مع النص لاستنباط المراد منه وبما أن هذه القضية شأن مشترك ، وغايمة تقع في دائرة بحث المستنبط للفروع ، او الأصول ، والأول منهما الاصوليُّ ، والثاني المتكلم . فلا بدّ من أستبيان تصور الاتجاهين في تحديد المصطلح . ونظرا لأن اقطاب المذهب الإمامي ممن اخترناهم أنموذجا للبحث التطبيقي تمثيلا للمذهب هم انفسهم من أقطاب البحث الاصولى ايضا لذا ارتاى الباحث تحديد المصطلح وابعاده من خلالهم ، والابتعاد عن التوسع المؤدي الى الاطالة بما لا تحتمله خصو صيات البحث .

نلاحظ ان الظهور يرد عند الاصوليين في نطاق بحثهم في دلالة النصّ على المعنى ومرتبتها بين الوضوح والخفّاء ؛ اذ نجد انهم يقسمون الكلام من هذه الناحية على : الواضح والخَّفي - وهو ما تبين لنا اتصاف النص القرآني به ايضا - والمائز بينهما هو الاستعانة على فهم النص بقرائن خارجية (فما لم يحتج الى ذلك فهو واضح وإلا فهو خفي)(١٣٠)

والظاهر عندهم (احد الاقسام المتعددة للواضع الدلالة ، يشترك معه في ذلك النصّ والمُفسر *")*^(٢٣١) أ

وفي حدود الاتجاه الاصولي في بحث الظاهر عند متكلمي الإمامية نلاحظ لتحديد المصطلح عندهم أبعادا متعددة:

فالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) يمثل الظاهر عنده (المطابق لخاص العبارة عنه تحقيقا لعادات اهل اللسان ؛ فالعقلاء العارفون يفهمون من ظاهر اللفظ المراد)(٢٣٢) ففهم اهل اللغة العارفين بها لمعنى معين على

^{(&}quot;") ظ: بدر المتولى عبد الباسط: اصول الفقه على مذاهب اهل السنة والإمامية ص ٢١١ مطبعة دار المعرفة بغداد ط١ ١٩٥١ م.

⁽۱۳۰) المصدر نفسه . (۱۳۰) ينظر : تذكرة الاصول : ص ۱۲۹ ، طبع حجر ، ايران ۱۳۲۲ هـ مطبوع مع كنز الفوائد للكراجكي ت 251 هـ.

انه مراد المتكلم ، بحسب ضوابط تلك اللغة وأصولها يحقق حالة الظهور في النص في نظر الشيخ المفيد .

ويبتعد تلميذه الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) عن التفصيل والتوسع ؛ ليحدد الظاهر باته (ما امكن ان يُعرف المرادُ به)(٢٣٣) .

ونلاحظ هنا التفاتة مهمة في تحديده احتمالية امكان معرفة المراد به الى خصوصية الظاهر في الدلالة الظنية التي لا ترقى الى مستوى القطع ، وانما تتعدد احتمالات المعنى ، ويكون الظاهر ارجحها .

اما عند الثيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) فنلاحظ استفادة الأصل اللغوي للظهور ؛ اذ الظاهر عنده (ما يظهر المراد به للسامع . فمن حيث ظهر مراده ، وصنف هو بانه ظاهر)^(٢٢١) فأي معنى من المعاني المتعددة المحتملة اظهر المراد للسامع ، كان ذلك هو الظاهر .

وهذا التحديد يؤكده العلامة الحلي (جمال الدين الحسين بن المطهر ت ٢٧٦ه.). فالظاهر عنده: ما كان راجحا من المعاني ، حيث يحتمل اللفظ معنيين او اكثر الراجح منها هو الظاهر . اما الوضع اللغوي ، او العصطلاحي فيمثل الدليل على تلك الارجحية وذلك العرفي ، او الاصطلاحي فيمثل الدليل على تلك الارجحية وذلك الظهور) (٢٥٥) وكلامه الاخير هذا يعطي معيارية مهمة لاصول اللغة ، ومراتب العارفين بها في دعم معنى معين ، وترجيحه على غيره التعبير عن المراد.

وفي موضع آخر نجد العلامة الحلي يضيف ضابطا آخر في التحديد ، حين يرى ان الظاهر : هو ما دل على مراده مع الحاجة الى التأويل ؛ ليكون اغلب على الظن . وذلك في تعريفه للتأويل بانه (احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه)(٢٦٠) .

[&]quot;" الذريعة في اصول الشريعة : ١: ٣٩٢ ، طهران ١٣٤٦ هـ .

⁽٢٢١) عدة الاصول: ١٥٤ طبع حجر، طهران ١٣١٧ هـ

^{(&}quot;") مبادئ الوصول الى علم الاصول : ٦٥ (بتصرف) تحقيق عبد الحسين البقال مطيعة الاداب /النجف ط. ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م

⁽٢٣١) المصدر نفسه ، الصفحة نضبها ...

ويمكن من خلال التعريفات السابقة وربطها بالاصل اللغوي انتزاعُ امرين:

 ١ - ان الجامع بينها – وهو ما يشترك فيه اغلب الاصموليين – ان الظاهر هو ما دل على معنى واحد ، ولم ينف احتمال غيره ، وهذا القيد هو الفارق بين الظاهر ، وقسيمه النص .

٢ - ان الظهور وصف اضافي نسبيّ ، فالالفاظ لما كانت قالباً للمعاني , بحسب التخاطب ، فكأن المتكلم قد احضر المعنى نفسه في ذهن السامع بكلامه . وان هذا امر يعلم بالوجدان ، ففهم السامع للمعنى يعتمد على علمه بوضع ذلك اللفظ لذلك المعنى ، وبالتالي فان الظنّ هو مرتبة حجية الظاهر . ومن الطبيعي حيننذ (ان تكون له مراتب مختلفة باختلاف الاشخاص والمعاني)(٢٣٧) ، ومن هنا صبار واضحا – عند الاصوليين – ان دلالة الظاهر على المعنى دلالة ظنية ، لان التالي للقرآن حيث تتبين له المعاني التي يظن انها هي المقصود والمراد من النص المتلو ، فانه في الوقت نفسه يحتمل ان يكون هناك معن اخرى هي المقصودة من النص ، ووجود الاحتمال يعني ظنية المعنى وهذا ما يتفق عليه اغلب اصوليي مذاهب الشافعية والحائلة والمالكية، والإمامية (٢٢٨).

المطلب الثاني: ظاهر القرآن وباطنه عند الإمامية

تحتل قضية الظواهر القرآنية اهمية كبيرة في فهمه. وهي من المسائل المهمة في مناهج التفسير المختلفة ، وتكاد تمثّل معياراً مهما في تحديد المنطلقات الفكرية الرئيسة المحددة لأبعاد أي منهج فكري عقائدي .

^{(&}quot;") ظ : العلامة الحلي : نهاية الوصول الى علم الاصول (مخطوط) القسم الثاني ورقة ١٣٠ مكتبة امير المؤمنين / النجف تحت رقم ت ١٤٨٩ : ٥ اصول .

^(^^^) الإمام المُستَّقى: الرَّسلَّةُ ص (٤٠) مَنطَقَى لَحد محدثسكر مطبعةٌ مصطفى البلي الطبي / القاهرة ١٣٥٨ هـ ، ١٩٤١ هـ ، ابن قلعة : روضة النظر وجنة المنظر في اصول القه على مذهب الإمام لحمد بن حنبل ص ٩٢ العطبعة السلاية/مصر ١٣٧٨ هـ ، المبدّ عبد الإعلى العيزواري : مهذب الإحكام في بيل الحائل والحرام ٢: ٧٧ مطبعة الأنف النجف/ ١٣٩٦ هـ ١٩٧٩ م ، وغير ها .

ونلاحظ ان المسلمين انقسموا على اتجاهات رئيسة عديدة في موقفهم من ظواهر النصوص يمكن اجمالها في (٢٣٦):

١ - من قبال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقا حتى لو خبالف
 العقل .

 حن قبال بجواز التأويل ، بل بوجوبه – في بعض الصالات – اذا تصادم الظاهر مع العقل .

٣ - ومنهم من قال بجواز التأويل مطلقاً ، ولو كان الظاهر موافقاً
 لحكم العقل ، وهؤلاء جماعة الصوفية .

فمن تمسك بالظاهر تمسكا حرفيا: الظاهرية ، والحشوية الذين وقفوا بجمود على ظواهر النصوص ، وصل بهم الى حدّ انكار المجاز في القرآن بحجة انه خلاف الظاهر ، كما سيمر بنا في المباحث القادمة .

ونلاحظ أن الباطنية وجدوا في الحديث المروي عن الرسول (ق) (ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن) (٢٠٠) عالما فسيحا فاطلقوا لخيالاتهم العنان ، وساحوا باذواقهم الى أفاق بعيدة الى درجة اختفت معها مدلولات الكلمة العربية التي تشكل مادة الخطاب القرآني بما يفقد النص آية صلة بالحياة العملية وتشريعاتها ، وليفقد من ثم عنوانه الاساس وهو كونه كتاب هداية ، ومصدر تشريع ومنهج حياة . وهذا هو طابع اغلب الصوفية ، وكذلك الاسماعيلية والغلاة .

ولا شك في ان بلاء التمسك والجمود على ظواهر النصوص ليس باقل سلبية ، واثرا تراجعيا – عن قيمة النص ومرجعتيه ، واقاقه المفتوحة – من المتمسكين ببواطن الآيات وتأويلاتهم التي تقطع عن النص كل صلة بالحياة ، وتحيد به الى ما يبعده عن غاياته وافاقه التي يغطيها فالاتجاهان بين الافراط والتفريط وذلك اننا نلاحظ إن المنص القرآني يوجد فيه ظواهر مقصودة في خطاباته ، كما في قوله تعالى مثلا : { اقيمهوا الصلاة } خطاباته ، كما في قوله توجد فيه ايضا أيات لا براد بها معانيها اللغوية الظاهرة المبذولة ، وانما قصد منها معان عرفية يتقبلها

^{(&}lt;sup>۲۲۱</sup>) محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٤٤٦ . (^{۲۲۱}) الباريس ، التران (م

^{(&#}x27;'') الطوسي : التبيان ١: ٩ .

عرف التخاطب في سبيل التجوز والتشبيه كأية: { يجعلون السابعهم في اذانههم حسن السصواعق حسدر المسوت } (سورة البقرة/١٩) ، وكقوله تعالى { يعد الله فوق ايعديهم } (الفتح/١٠) ، وعند البحث في الاتجاه الإمامي ، وموقفه من ظواهر النصوص القرآنية ، نلاحظ – فيما يرد عند اقطابهم المحققين – اعتماد ظواهر القرآن مستندين في ذلك الى ثلاثة مدارك مهمة من الادلة تتمثل في محكم الكتاب ، وما صح عن مدارك مهمة من الادلة تتمثل في محكم الكتاب ، وما صح عن فلل البيت (بعد الله) ، والبراهين العقلية ، ولا مجال هنا للخوض في تفصيلات استدلالاتهم. ويحسن الرجوع الى الكتب الاصولية لاستقصاء البحث فيها ، وان كانت بعض ملامح ذلك ستتبين خلال النعوي واصل نزول القرآن بلغة العرب كموجب مؤثر لضرورة اللغوي واصل نزول القرآن بلغة العرب كموجب مؤثر لضرورة بلسان العرب ولغتهم ، قال تعالى : { بلسان عربي مبين } بلسان العرب ولغتهم ، قال تعالى : { بلسان عربي مبين }

وقال تعالى : { قرأناً عربيا غير ذي عوج } (الزمر/٢٨) .

وقال تعالى: { ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي } (فصلت/٤٤) فاذا ثبت ان القرآن نزل بلغة العرب، وخوطب به المكلفون في معانيه على اللسان وجب العمل بما تضمنه على مفهوم كلام العرب دون غيرهم)((١٤٠٠) وليؤكد دلالة الظواهر القرآنية وحجيتها ، وضابطيتها المعتمدة ؛ فأنه يضع تحديدا مهما للعبور من الظاهر الى عدم استعمالاً مجازيا ، او استعاريا ، وبالتالى يقول (فمن تأول

^{(&#}x27;'') ظ الرسالة العددية 0 ، مطبوع ضمن ((مصنفات الشيخ المفيد)) بمناسبة الذكرى الالفية ايران ط1 ١٤١٣ هـ .

القرآن بما يزيله عن حقيقته ، وادعى المجاز فيه ، او الاستعارة بغير حجة قاطعة ، فقد أبطل بذلك ، واقدم على المحظور ، وارتكب الضلال (^{۲۲۲)}.

وقد أكد السيد الخوني هذا الاتجاه الإمامي في اعتماد حجية ظواهر القرآن انطلاقا من خصوصية القرآن نفسه ، ووظيفة النبي (﴿) في البلاغ والبيان إذ يقول: (لا شك ان النبي (﴿) لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لافهام مقاصده ، واله كلم قومه بما الفوه من طرائق التفهيم والتكلم ، وانه اتبى بالقرآن ؛ ليفهموا معانيه ، وليتدبروا آياته في أتمروا بأوامره ، ويزدجروا بزواجره ، وقد تكرر في الآيات الكريمة ما يدل على ذلك ... بوجوب العمل بما في القرآن ولزوم العمل بما يفهم من ظواهره ((٢٤٠٠))

وقد قطع الشيخ محمد جواد مغنية جازماً بأن الإمامية يحرّمون تفسير ا باطنيا/ (٢٤١)

والذي عند الإمامية في قضية ظاهر القرآن وباطنه ، انه كما توجد لنظاهر النصر قيمة فكذلك للباطن ، والقرآن كما انه يستحيل وقوع التناقض بين أيلته وليس بين ظواهره فقط في الله لأ يقع اختلاف ، او تناقض بين ظواهره وبواطنه ، وبالتالي (فظاهر القرآن عندهم حجة ، كما ان باطنه حجة ، ولكن بنحو لا يكون معارضا لظاهر القرآن (فنه)

فبعد ان ثبتت حجية الظاهر ، فان الباطن القرآني المقبول هو الموافق للظاهر ، او الساكت عنه الظاهر ؛ اذا أينته الادلة الخارجية اما فهم لباطن مخالفا للظاهر فليس بحجة ، ولا يُقبل ممن جاء به فالإمامية في منهجهم لفهم النص مع اطلاق المجال امام المفسر لاعمال عقله ، وبذله الجهد في محاولة فهم الآيات الكريمة التي لم يرد نص في تفسيرها . وبالتالي فلظواهر القرآن حجية ولا يقبل تحديد خصوص مرجعية تفسيرها ، وكشف دلالاتها بالأئمة (عهد اله) او مخصوصين غيرهم بما يعتمد كدعوة على ان القرآن قصد الهامه ؛ لتوكيد الحاجة غيرهم بما يعتمد كدعوة على ان القرآن قصد الهامه ؛ لتوكيد الحاجة

⁽١٤٢) الافصاح في إمامة امير المؤمنين (الله): ٨٩ المهابعة الحيدرية / النجف ١٣٨٦ هـ

⁽٢٠٠) ينظر للتفصيل البيان في تفسير القرآن ٢٨١ ـ ٢٩٦ .

⁽۱٬۱) التضير الكاشف: ٧: ٢٠٩ .

⁽۲۱۰) الطباطباني: الميزان ١: ٧.

للامام ، فهذه دعوى مناقضة للقرآن نفسه الذي يدل على انـه نزل تبيانـا لكل شيء ، وهدى وبلاغا

والنتيجة ، فان من اسقط ظواهر القرآن لا يمت للامامية بصلة، وهو بين طرفي الافراط والتفريط - سابقي الذكر - اما حشوي ، او باطني ولذلك المنهج أثار خطيرة على الفكر الاسلامي . ولا اساس لدعوى بعض الباحثين البعيدة عن الموضوعية - القائمة على اطلاق الاقوال جزافًا بدون الرجوع الى الاستقراء الكامل للأثار والاقوال في اتهام الإمامية في ربط الظاهر بالباطن ، وانهم (يعتقدون ان مثل هذا الربط لا يكفي في حمل الناس على ان يذهبوا مذهبهم هذا ، فحاولوا ان يحملوهم عليه من ناحية العقيدة والارهاب الديني الذي يشبه الارهاب الكنسي للعامة في العصور المظلمة من حمل الناس على ما يوحون به اليسم ، بعد ان حظروا عليهم إعمال العقل ، وحالوا بينهم وبين حريتهم الفكرية) (۱۲۶۳)

كما اننا من جانب آخر نجد عند الاتجاهات الاسلامية الاخرى من يتمسك بالباطن إمّا مطلقاً أو بالتوفيق بينه ، وبين الظاهر ، وعدّ أن كلا منهما مراد . لكننا لا نجد بين الإمامية من وقف عند الظاهر وتمسك به تمسكا حرفياً الى حدّ الجمود كما وقع في ذلك الظاهرية من أهل السنة بانكارهم المجاز . وسنتبين ملامح ذلك بوضوح عند استعراض التطبيقات الواردة عن متكلميهم في موضعها الخاص من هذا البحث .

المطلب الثالث: اسس التعامل مع ظواهر القرآن في البحث الكلامي عند الإمامية

توطئة:

يلاحظ الباحث في موقف المتكلمين من ظواهر القرآن انهم حين يستقرنون النص القرآني للكشف عن دلالاته في مجال تأسيس الأصول

^{(&}lt;sup>(۱۹</sup>) الذهبي ، محمد حسين : التفسير والمفسرون ٢: ٢٩ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، طرا ، ١٣٨١هـ - ١٩٦٦م

العقائدية ، فإن علاقتهم بالظاهر تتفرع الى اتجاهات مختلفة كل بحسب المنطلقات الفكرية والخصوصية المنهجية التي تشكل الاساس المهم، ومنظومة المعايير التي على النتاج الفكري ان يتواءم معها ، ويبتعد عن أيـة تقاطعات تحيد به عن خصوصية المذهب ، فهنا التقاطع مرفوض ، بل ان الحياد كحالة وسطى لا يمكن قبوله لا سيما مع الأصول الكبرى التي تشكل هيكلية البناء الفكري للمذهب ، ولذا نلاحظ مثلا ان اطلاق صفة الإمامي على شخص فذلك يعني انه لابد من ان يخضع للاصول الكبرى للمذهب والتي حددها الشيخ المُغيد كما سبق لنا ذكره في العرض التاريخي(٢٢٧) وهذا ما ينطبق ايضًا على النسبة للاعتزال فيقال معتزلي لمن حدده الخياط (٧٤٨) فقضية الموقف من ظاهر النص تمثل ركيزة مهمة من ركائز المنهج الكلامي ويلاحظ السعة الكبيرة للبحث فيها ، وملامحها البارزة التأثير في استنباط جزئيات كل اصل من أصول العقيدة على اختلاف المذاهب في تحديد مجموعها ، وإن اتفقوا على ثلاثة منها كاسس مشتركة هي التوحيد ، والنبوة والمعاد ، إلا ان اكثر ما ترد اشكاليات التعامل مع الظواهر بما ينتج عنه كثرة الاختلاف والتقاطع في موضوعي الصفات الإلهية (الخبرية) وعصمة الانبياء ، فاخذ الأيآت على ظواهر ها ينتج عنه في موضوع المصفات الإلهية نسبة الجوارح والاعضاء والوقوع في مغبة التشبية والتجسيم ، كما حصل عند المشبهة والمجسمة ، واخذها على ظاهرها في عصمة الانبياء يعنى نسبة افعال تخدش موضوع العصمة المطلقة ، وتتسب الوقوع في بعض الذنوب والمعاصى ، او النسيان والخطأ الخ . ولذلك اختلفت المذاهب الكلامية الاسلامية في مرتبة العصمة بين الاطلاق والتقييد ، كما اختلفوا في وقت حصولها إلا أن أثار هذا الاختلاف في

^(**) يقول الشيخ المفيد (.. فهو علم على من دان بوجوب الإمامة ، ووجودها في كل زمان ، وأوجب النص الجلي ، والعصمة والكمال لكل إمام ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي (علي) ، ومعقها الى الرضا على بن موسى (علي) ..) اوائل المقالات ص ٤٤.

⁽ المخياط المعتزلي : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ٢٦ تحقيق : د ينبرج، دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٤٤ هـ ١٩٥٧ م يقول : (وليس يمشحق احد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة : الترحيد ، والعدل ، والوعد ، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر . فإذا كملت في الانمان هذه الخصال فهو معتزلي) .

حدود عصمة الانبياء لم تكن له تلك الآثار الخطيرة الاهمية ، والتأثير في موقف الفرق الاسلامية بعضها من بعضها الاخر ، وخصوصيات منهج كل منها كما حصل مع الاختلاف في الموقف في حدود الصفات الالهية حيث يتقاطع الظاهر من النص مع ظواهر أخرى ، او مع المرجعيات التي يعود اليها كل مذهب كلامي ، او يتقاطع مع الدليل العقلي ، واصول المذهب اليها كل مذهب كلامي ، او يتقاطع مع الدليل العقلي ، واصول المذهب ومنطلقاته ، فالموقف من هذه القضية هنا يشكل الركيزة الاساس للمذهب الكلامي وينعكس بمعاييره على جوانب البحث عند المتكلم كلها وفي هذا القسم تحديدا من الظواهر القرانية نلاحظ حضور هذه الركيزة كمعيار فاصل بين المذاهب الاسلامية ؛ اذ نجدهم قد انقسموا عدة اتجاهات متعددة فصلها على اجمالها في (٢٤٠٠) ؛

١- الاثبات مع التكييف ، او الوقوع في مغبة التجسيم ، وتشبيه الخالق بخلقه

وهو ما زعمته المجسمة والمشبهة ممن قلوا: انه تعالى له يدان، وعينان، ووجه، ويخضع للقرب، والبعد ... وغير نلك يقول الشهرستاني (أما مشبهة الحشوية فقد أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وان المسلمين المخاصين يعاتقونه سبحاته في النئيا والآخرة .. كذا)(10%.

٢ - الاثبات بلا تكييف ، او تشبيه

كما هو موقف الأشعري، ومن تابعه، ويقوم على اجراء معنى ظاهر الأية من دون تحديد لكيفية معينة، تحاشيا للوقوع في التشبيه، او التعطيل يقول الاشعري^{((**)}: (أن لله سبحانه وجها بلا كيف) ، كما قال : { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحس/٢٧) ، وانه

⁽۱٬۱۰) للتفصيل يحسن الرجوع الى الزركشي: البرهان ٢: ٧٨ دار احياء الكتب العربية /القاهرة ١٣٧٦ هـ ١٩٥٧ م ط١ ، ابن عربي (محيي الدين تـ ١٣٨) رد المتشابه الى المحكم ص٥٠ مقدمة المحقق نقلا عن كتاب ابن عربي مراتب الحروف) القاهرة مطبعة الصدق الخيرية ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م ، على سامي النشار : نشأة الفكر الفلمفي ص٢٠٠ . ((٣٠) الملك واللحل ١: ١٠٠ .

⁽۲۰۱) الإبانة في أصول الديانة ص ١٨.

له يدان بلا كيف ، كما قال { خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) وهذا هو موقف السلف المنقول عنهم .

٣- التفويض

وهو موقف بعض الأشعرية الذي يقوم على اجراء هذه الصفات كما وردت في ظاهر الآيات القرآنية مع تفويض المراد منها اليه تعالى . ويصف الشهرستاني هذا الاتجاه واصحابه فيقول : (ان جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين ، والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا انهم يقولون : انا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله : { الرحمن على الهرش استوى } (طه/٥) ، ومثل قوله {

خلقت بيدي } (سورة ص/٧٥) ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شرك له وذلك قد الثناه (٢٠٠١)

وهذا ما يميل اليه الفخر الرازي بان يضع معبارا منهجيا كليا في التعامل مع هذه الظواهر يقوم على عدها من المتشابهات مع القطع بان المراد ليس الظاهر منها . يقول (هذه المتشابهات يجب القطع بان مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها (٢٥٣) .

وهذا المذهب الذي عليه اغلب الأشاعرةالمتأخرين عن الأشعري ، كالباقلاني ، والجويني ، والبغدادي . الا اننا وجننا - كما سيتبين في فصل الأشعرية - انهم كثيرا ما لجأوا الى تأويل العديد من الآيات ، وشكلت عندهم حالات تطورية في المنهج تنحو الى محاولات عقلنة الموقف منها ، وشكلت مراحل متعددة للمنهج الأشعري .

⁽ و النحل ا: ٩٣-٩٢ (عمر النحل ا: ٩٣-٩٢

⁽٢٥٢) اساس التقديس ٢٢٣ .

٤ - التأويل

وهو الاتجاه الذي اشتهرت به الإمامية والمعتزلة مع اختلاف في الأسس والمنطلقات والمعايير التي تتحكم بأفاق التأويل ، وتحدد ابعاد اهليته ، ومرتبة مرجعيته التي تمثل آخر محاولة يلجا اليها المتصدي لفهم النصّ بعد المرور (بالمرجعيات) الاخرى . وهو منهج اشتهر عن المعتزلة اكثر من غيرهم لاعتبارات كثيرة كان بعضها ايديولوجيا يستهدف المس بالاتجاه الإمامي الذي هو شريك المعتزلة في التأويل . كما تدخلت اعتبارات اخرى من اهمها أن المعتزلة تطرفوا فيه الى حد بعيد حتى خرجوا بالنص القرآني عن حاكميته وصارت تأويلاتهم بعيد حتى خرجوا بالنص القرآني عن حاكميته وصارت تأويلاتهم سياحة كبرى بعيدة عن أفاقه . ويقوم منهجهم على تأويل نصوص الآيات وظواهرها مع قطع النظر عن مورد الصفات الخبرية فكل أية يجدون لها تعارضا مع اصولهم ، فهى واجبة التأويل .

ولهذا المنهج خطورة ربما لا تقلّ عن خطورة الجمود في المنهج المضاد القائم على إثبات تلك الصفات الخبرية على ما ور في ظواهر الأيات بما استلزم التشبيه والتجسيم ، حيث ادى هذا التأويل المنفلت الى الوقوع - في احيان كثيرة - في مغبة النفسير بالرأي بالحدود المنهي عنها ، ودفع بعض اتباع الفرق الاخرى تبعا لذلك الى اتهامات وصلت حدً الالحاد او التكفير .

أمّا الإمامية فللتأويل عندهم أسس وحدود وضوابط، يمكن تلمس ابعدها المنهجية في سبيل الاجمال في وصف ابي الفتح الكراجكي (محمد بن على ت 259 هـ) لاعتقاد الشيعة الإمامية في الموقف من ظواهر الآيات اذ يقول: (ويجب ان يعتقد ان جميع ما فيه [أي القرآن] من الآيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه، وانه يجبرهم على طاعته، او معصيته، او يضل بعضهم عن طريق هدايته، فإن ذلك كله لا يجوز حمله على ظاهره، وإن له تأويلا يلانم ما تشهد العقول به) (٢٥٠١)،

^(***) ظ: كنز الفوائد ، ١: ٢٤٣ ، طبع حجر ١٣٢٢ هـ.

وتسبقه في الإهلية (مرجعيات) اخرى تستنفد قبل اللجوء اليه ، وتلك المرجعيات نفسها تحدد اطار دخول التأويل الى ساحة البحث بعد ان تنتهي فاعلية الوسائل الاخرى وهو ما سيتبين في المباحث القادمة .

منهج متكلمي الإمامية في التعامل مع الظاهر توطئة :

نلاحظ عند استقراء الجانب التطبيقي في تعامل المتكامين الإمامية مع النصوص القرآنية باختلاف غاياته تعرفا او استنباطا واستدلالاً في مجال أصول العقيدة ان هذا التعامل مع تلك النصوص الظاهرة يتحدد ويتواءم مع طبيعة الدلالات التي حملت بها الآيات ، ومرتبة الخطاب في الظهور ، او الخفاء ، وطبيعة تناسبه مع الأصول، والمعايير التي يجب المقايسة اليها في الفهم المتوصل اليه للنص، وابتعاده عن التقاطعات التي توقعه في دائرة الابتعاد عن تمثيل الأصول الفكرية للمذهب.

فنحن نجد من خلال متابعة النصوص القرآنية الظاهرة أن بحث متكلمي الإمامية فيها انقسم على طريقين تبعا لتلك الضوابط واهمها طبيعة الظهور والخفاء في النصوص، حيث انقسمت على:

اولا : ظواهر الأيات التي يرى متكلمو الإمامية انها احادية الدلالة تمثل نصا محكما لا يحتاج الى تأويل، او توجيه، وانما هو ينطق بالمراد بمعناه الظاهر، ويدل على الأصل العقيدي في كلياته، او جزئياته - حسب النص - بما لا يحتاج الى صرف عن ذلك الظاهر، او الى قرينة مؤكدة لظهوره من خلال تناسبه مع تلك الأصول، والمعايير، والادلة التي تمثل محاور المنهج الفكري للمذهب أراؤهم. فنحن في هذا المجال نلاحظ ان متكلمي الإمامية كثيراً ما بنوا أراؤهم في العقائد، او اوصلوها الى غييرهم تعريفا بها، او جادلوا في الدفاع عنها مع المخالفين اعتمادا على تلك الظواهر واستدلالا بها، واحتلت حيزا كبيرا في ساحة البحث الكلامي عندهم بما ينفي - بوضوح - تلك الشبه في ساحة البحث الكلامي عندهم بما ينفي ح بوضوح - تلك الشبه والاتهامات التي أدت ببعض الباحثين الى الخروج عن الموضوعية،

والحياد عن طريق الحق ، باتهامهم بالباطنية ، ونايهم عن الظواهر مطلقا – وقد سبقت الاشارة الى ذلك – ولكنهم وضعوا لذلك اسسا منهجية هامة يستضاء بها عند التعرض للكشف عن دلالات الظاهر القرآني سيكشف عنها هذا المبحث .

ثانيا : صرف النصوص عن ظواهرها وما تؤديه من معنى الى معنى الى معنى الكليف عنها، هذا الصرف عن الظاهر يخصع لاعتبارات متعددة تنطلق من وقوع تلك الأيات في ضمن دائرة (التشابه) الذي لا يعلم المراد منه بمجرد دلالة الظاهر عليه ويحتاج الى مزيد من إحسال الفكر، والتدبر، والارجاع الى الأصول القرآنية نفسها، (المحكمات)، او توجيه ذلك النص بالتأويل لابعاده عن دائرة التقاطع او التنقض، او الاختلاف الذي يؤدي اليه التسك بمجرد الظاهر.

وستكتمل ملامح تصور تلك الاعتبارات ، والمعايير ، والأسس المتحكمة باللجوء للتأويل بعد التعرف على (المتشابه) ، واصول المنظور الإمامي الكلامي فيه لذلك كان لمبحث التأويل مساحة مهمة في هذا البحث بعد استكمالها تكتمل – بعون الله – ملامح المنهج الإمامي مدعوما بالتطبيقات العامة .

أسس التعامل مع الظاهر القرآني

يقرر متكلمو الإمامية حين يؤصلون لمنهج التعامل مع الطاهرة القر أنية مجموعة أسس وضوابط في الاطارين، او المسلكين الذين تمر بهما عملية (الإستنباط) انطلاقا من تلك الظواهر، وهما الاطار الاصولي المؤسس لعملية استنباط الفروع، وبناء الاحكام، والاطار الكلامي المتوجه الى استنباط أصول العقيدة.

قاما الاطار الاصولي فامتكامينا الاربعة دور بارز في البحث فيه وتفعيله انطلاقا من كلية اساسية تقوم على تأكيد حجية ظواهر الكتاب، وبالتالي قيامها اساسا للاستنباط وتفريع الاحكام الشرعية في جوانب الحياة المختلفة: عبادات، او معاملات، وقد غطوا هذه القضية بمزيد من البحوث المؤسسة، وقفدوا القواعد التي تصدد اطارا منهجيا اصوليا متكاملا. وليس هنا محل التفصيل في ذلك. إلا اته يمكن الرجوع الى

كتبهم الاصولية لاستقراء طبيعة مواقفهم فيها (" (" اما الاطار الكلامي ، فهو لا ينقك عن الاطار الول في حدود موضوع البحث ، وان اختلف معه منهجيا ، (فالظاهر) في البحث الكلامي يبقى على ظنيته من حيث الدلالة ، لكنه من حيث كونه قسما من (المحكم) ينهض كعنصر مهم في الكشف عن ملامح العقيدة واصولها ، بعد ان يتعرض على يد المتكلم الإمامي الى التفعيل المنظم ، القانم على الماس اطار مرجعي متعدد الابعاد ، تتمثل فيه خصوصيات مهمة يتسم بها المنهج الإمامي في تعامله مع نصوص العقيدة .

لذلك فأن الأسس والصوابط التي يقررها المتكلمون الإمامية في التعامل مع ظاهر النصوص ، يمكن التمييز بينها من حيث الاثر والاهمية في طبيعة الحكم على ذلك الظاهر والاستفادة منه بحيث تنقسم على قسمين :

القسم الأول: اسس لتحديد المرجعيات والمعايير الكلية التي لا يمكن التعامل مع النص الا في اطار الاستضاءة بها ، والمقايسة اليها ، وتترتب هذه المرجعيات احيانا في تعلمل يمثل مراحل على المتصدي لفهم النصل المرور بها تباعا ، او انها تتخذ معا في تكميل بعضها بعضها الاخر بحيث الكلامنها لا ينفك في معياريته عن الأخريات ؛ لأنها ، وان كانت مستقلة بعضها عن بعضها الاخر ، ومختلفة نوعا ما من حيث الحجية ، الا انها لا يمكن ان تتنقص فيما بينها في حدود قدرتها على الكشف عن المراد مع يمكن ان تتنقص فيما بينها في حدود قدرتها على الكشف عن المراد مع بوساطتها ، وهذه المعايير تمتد الأرها وحاكميتها الى كل جزئية تتبعها المتكلم في بحثه ، ويتضمنها النص في أي مراتب البيان كان ظاهره ومتشابهه . لذلك سيفصل البحث القول فيها هنا ، ويتجنب التوسع فيها في المباحث الاخرى ، على الرغم من صلتها بها تحاشيا للتكرار ولضرورات منهجية وفنية ، وهذه الأسس تتمثل في :

^(°°) ينظر مثلا للمفيد : تذكرة الاصول ، وللشريف المرتضى الكونيفة في اصمول الشريعة ، وللشيخ الطوسول الى علم الشريعة ، وللشيخ الطوسي : عدة الاصول ، وللملامة العلي : مبادئ الوصول الى علم الاصول . معارج الاصول/ نهاية الوصول الى علم الاصول .

أ - المرجعية المركزية للقرآن الكريم نفسه

فالقرآن الكريم كما تبين لنا خلال المبحث السابق ، وما لكده انمة اهل البيت (طبع الهرب وهم رأس المذهب الإمامي - هو المرجع الأول لفهمه تحديداً والمعيار الإساس في استنطاق نصوصه ، وكشف معانيه ، واستخراج دلالاته . ولذلك كان منهج تفسير القرآن بالقرآن يستنفذ حضورا قويا وفاعلا في نجاح المفسر والمتصدي لفهم النص إذا امتلك ادوات الفهم واستضاء بضوابط تؤمن له مسيرة أمنة من العثرات في مواجهة خصوصيات النص ومميزاته وما يحتويه من متشابهات ، ومجملات ، ومجملات ،

فالمفسر هنا يحصل على ميزة مهمة للكشف عن دلالة الأيات تتمثل في القطعية التي تتمتع بها حين تكون في مرتبة (النصن) وهو ما لا يحتمل الا معنى واحدا ، وهو ما يتمثل في الكثير من الأيات الكريمة التي عبر عنها الكتاب نفسه بالاحكام ووصفها بـ (ام الكتاب) فهي الأصل الذي يرجع اليه للكشف عن دلالة سواه مما لايرقى الى تلك المرتبة من حيث البيانُ . ومن ثمّ ثأتي المرتبة الاخرى ممثلة في الظاهر الذي وان احتمل معنيين ، او اكثر الا ان احدهما ارجح ، وبالتالي عليه المعول حسب الضوابط المحددة للارجحية كما سيمر بنا – اذ ينتقل المتكلم هنا الى المرجعية الثانية المؤهلة للكشف عن دلالة النص متمثلة في النص الوارد عن الأئمة نبويا او إماميا وهو ما سنفصل فيه القول في نقطة (ب) .

ب - النص الوارد عن المعصوم

ويقصد به هذا النص الصادر عن المعصوم سواء كان الرسول (%) ام الأئمة الاثني عشر من اهل بيته (ميه قمه) حيث يرى الإمامية في اتجاهاتهم كلها ان ما يصدر من هؤلاء الأئمة (عبه المه) – بعد ثبوت صحة صدوره عنهم – له حجية ما يصدر عن النبي (%) نفسها، وقد كان لهذه القضية

مساحة واسعة في بحوثهم الاصولية والكلامية للاستدلال عليها والنفاع عنها ^(٢٥١) .

وهنا نلاحظ أن للمرويات الصادرة عن ائمة أهل البيت (ببه عه) أهمية كبرى في الكشف عن دلالات النص ، واستنباط أصول العقيدة من خلال فهمهم لمه عند المتكلم الإمامي . كما فلاحظ بوضوح أن فاعلية هذه المرجعية والمعيارية قد تصل أحياتنا الى أن تكون الوحيدة المعتمدة في عملية الكشف عن دلالات النص عملية الكشف عن دلالات النص مصدره الوحي - كما يرون - الذي يكون فيه لكل أمام طريق عن آبائه وصولا الى النبي (*) الذي تقرر أنه { ما ينطق عن الهوى * أن هو الا وحي يوحي } (النجم/٢-٤) .

هذا أولا ، وثانيا أن الإمام نفسه - وكما تبين لنا في المبحث السابق - له القدرة الخاصة بما أوتي من مؤهلات خاصة و علم يرتقي الى مستوى له القدرة الخاصة بما أوتي من مؤهلات خاصة و علم يرتقي الى مستوى معادلة النص القرأني نفسه بدلالة حديث الثقلين في روايته الإمامية (٢٥٧) - له القدرة على استنطاق النص وكشف مراد الله تعالى منه فيما يختص به من تلك المميزات فضلا عما يشترك به مع غيره من الحس العربي والذائقة ، والفهم ، مما يتواءم مع النص القرآني و عربية نزوله ، واساليبه في البيان وهو ما يمثل اطارا آخر في عملية الكشف عن دلالاته .

ومن ثم يكون ما استنبطه الإمام وفهمه من النص بعد تحقق صدوره عنه قطعي الدلالة . ولهذا نجد أن معالجة ظواهر النصوص - فضلا عن بواطنها ومتشابهاتها - تخضع لهذا المعيار المهم ، اذ أن الرجوع الى رواية المعصوم المفسرة للنص القرآني المعيّن يعني انقلاب ذلك الظاهر من النص (الظني الدلالة) كما هو حكمه الاصولي الى نص قطعي ؛ لأنه تعضد برأي المعصوم وكشفه لدلالاته . فالمتكلم الى نص قطعي ؛ لأنه تعضد برأي المعصوم وكشفه لدلالاته . فالمتكلم

⁽أم) ينظر تفصلات ذلك بالإدلة العقلية والنقلية عند كل من : المرتضى ، الشافى ١٣٢ طبع حجر ، الطوسي ، تلخيص الشافى ٢: ٦: ، العلامة الحلي : كشف المراد ١٤٩ وما بعدها ، منهاج الكرامة ٤٦ ، الإلفين ٣٦ ، ٤٤٣ وغير هي

^{(&}quot;^{(**}) ينظر صحيح مسلم فضائل الصحابة "، ٣٧ /الترمذي : المنن ٥: ٣٢٨ / مسند احمد ٣: ١٧ و ٢١ / الحاكم النيسابوري (ابو عبد الله محمد) : المستدرك على الصحيحين مكتبة ومعليعة النصر الحديثة الرياض .

الإمامي حين يرى رأيا في النص القرآني ، او يستنبط جزئية من جزئيات العقيدة من خلاله ، فانه ان وجد نصا معصوميا معضدا لما ير اه من كلام الإمام ، فانه لا يعود بحاجة الى مؤيد غيره بعد النص نفسه .

هذه المرجعية لكلام المعصوم انما تعتمد بهذه المرتبة ؛ لأن النص وحده لا يمكن ان يكون كافيا ومتفردا في الاستدلال والبيان الدلالاته ، لا سيما لو استحضرنا خصائصه في احتوائه على المتشابهات ، والمجملات ، والمبهمات ، والعمومات التي لا يكشف عنها إلا بالنص المفسر للقرآن و هو السنة الكاشفة عن دلالاته وقد اشرنا الى ان السنة تمثل عند الإمامية ما يرد عن المعصوم النبي (ﷺ) ؛ أو الإمام (ﷺ) فهما متساويان في حجية ما يرد عنهما (الممار) — بعد تحقق قطعية الصدور — فضلا عن ان النص يحمل على افضل الوجوه عند الاستدلال لانه (حمال ذو وجوه) (۲۰۱)

والاختلاف الظاهر بين الاتجاهات ، والمذاهب المختلفة المتصدية لفهم النص في اصولها الفكرية بالرغم من ان النص (المرجع) واحد دليل صدق ان النص لا يمكن انفراده في كل جزئية متصورة للعقيدة . ولا بد من تفعيل هذه المرجعية الكاشفة عنه بوظيفتها التفسيرية .

وعند استقراء المنات من الروايات الواردة عن الأنصة (طيه السلم) ، والتي تضمنت تفسيرا النصوص القرآنية ، والتي اعتمدها متكلمو الإمامية نلاحظ ان تفعيل هذه المرجعية اتخذ طريقين يمثل كل منهما دورا للإنمة (هه السلم) في الكشف عن معاني النص :

الأول : هو دور الدلالة والارشاد واضاءة الطريق حيث يستضيئ المتكلم، وهو في مجال الكشف، عن الأصول العامة، والخطوط الكلية العريضة، او الهيكلية التأسيسية لاستنباط العقيدة بالنقل عن المعصوم، وهو ما يمكن ان نعده (المرجعية النسبية) اذ ان هذا كله يكون قبل الولوج

^(^^^) فالسنة عندهم (قول المعصوم وفعله وتقريره ولا فرق بين أن يكون المعصوم النبي (**) ، أو الأنمة الاثني عشر) ينظر : المبيد محمد نقي الحكيم : الاصول العامة للفقه المقارن ص ١٤٧ طبع بيروت ط١ .

^(°°°) قلل الرسول (ﷺ) : ((آلقر أن ظول ذو وجوه فلحملوه على احسن وجوهه)) اخرجه ابو نعيم وغيره من حديث ابن عباس .

الى النص القرأني . وقبل الخوض في التفريع ، وتفصيل الجزئيات ، اذ تمثل نصوص الأنمة (طبه المه) هذا الأضواء الكاشفة التي يسير المتكلم بهديها متلمسا افضل السبل للكشف عن المنظور القرآني

و هذا ما يناظر التأسيس المنهجي الذي سبق لنا تحديد ابعاده في المبحث السابق وهو ما تؤكده روايات الأئمة (مبعر المه) انفسهم فعن الإمامين الباقر والمصلاق (مهم الممم): (إنصا علينا أن نلقسي الميكم الأصمول وعلميكم أن تفرعوا)(٢٦٠) وعن الرضاً (النيخ) (علينا الأصول وعليكم الفروع)(٢٦١) .

هذا الدور توافر عليه الأئمة (عفراهم) ممارسة وتفعيلا ؛ لانهم الاقرب الى النص ؛ ففي بيوتهم نزل القرأن ، وهم مهبط الوحى ، ومعدن الرسالة فالمتكلم في حدود هذا الدور حين يتعرض الى نصّ قرآني تتعدد فيه الاحتمالات نراه يستدعى النقل المعصومي ؛ ليحدد له الاتجاه ويضمن له سلامة المسير . فالرواية المعتبرة - هذا - تمثل هاديا ومرشدا في طريق فهم النص يحدد في ضونها اقوى المحتملات وأرجحها ، وتعين على ايجاد الشواهد والإدلة المعينة للاقرب الى مراد الله تعالى .

والإرث المعصومي يغطى أبعاد التشريع والعقيدة ، ويسد حاجاتها المتكثرة والمتجددة بسعته وانفتاحه مع الحاجة الى غربلته مما علق به من مرويات لم تصبح نسبتها الى الأنمة (طبع المار). ولذلك نجد ان المتكلمين الإمامية كحال بلقي اتجاهات التعامل مع الخطاب القرأني يلجاون الى ذلك الارث . يقول الشيخ المفيد : (.. وأن كل حادثة تردُّ فعليها نص من الصادقين (مهرهم) يحكم به فيها ، ولا يتعدى الى غيرها . وبذلك جاءت الاخبار الصحيحة والأثار الواضحة عنهم (عدرالها))(٢٦٢).

وهذا الارث يمثل مرجعية قطعية تكون لانعكاساتها على النص افادة اليقين . يقول العلامة الحلى : (والكتاب والسنة لا يفيدان اليقين في كلّ الاحكام لكلّ المكلفين ، ولا يفيد ذلك إلا قول المعصوم ، فتعيّن وجود معصوم يغيد قولم اليقين ، ويجب على كافع المكلفين اتباعه ..)(۲۱۲)

⁽٢٦٠) ظ الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٤١ .

^{&#}x27;'') انظر المصدر نَفُسَهُ ١٨ : ١١ . ''') ظ اوائل المقالات ١٧٤

⁽۲۲۲) الألفين ۲۰۶

الدور الثاني: المرجعية الكاملة

فبعد ان تستنبط القواعد والاصول العامة والخطوط العريضة للمنظور القرآني تبرز الى السطح اهمية الولوج الى النص في تفصيلاته وجزئياته ، كشفا عن جزئيات العقيدة ، وتحديدا لأبعادها ، الكاملة . فهنا نجد ان صورة النص امام المتكلم تتحول الى تعميمات ومبهمات بعجز بمجرد وسائله ، واستعداداته عن كشف المبل معها الى بلوغ المراد من النص ، خصوصا مع استحضار خصائص النص القرآني في احتوائه على المتشابهات التي تتعدد احتمالاتها ، ولا يمكن الترجيح فيما بينها ، كالمجملات ، والمبهمات ، والعمومات ... وغير ذلك فهذا نجد ان المتكلم الإمامي لكي يتجنب الوقوع في مزالق الانفصال عن واقع النص ولكي يبتعد عن السياحة خارجه بتأويلات وأراء هامشية لا مرجعية لها ، اما بالاستبطان الساذج بادعاء الكشف عمّا يحتمله النص من معان بعيدة ، او بالاستظهار الذي يعجز عن ادراك الباطن الذي يمثل ثروة النص الكامنة التي تخاطب ارقى مراتب العقل البشرى ، لكي يتجنب ذلك كله نلاحظ المتكلم الإمامي يلجأ الى الاستعانة بمن تنكشف له من النص ابعاده ، وافاقه التي يستلزم الكشف عنها مؤهلات وعلاقة خاصة بالنص ذات اهلية وهوية مصدرها التشريع نفسه . هنا - إذن - تحضر المرجعية الكاملة للنقل المعصومي في بيان ما يقيد اطلاق النص ، او يبين مبهمه ، او يخصص عموماته ، او يحدد الخطوط الرئيسة لتأويله بما يكشف عن أفاقه التعبيرية المتخطية لكل سقف متصور للفهم البشري الذي تقيده نسبيات المكان ، والزمان ، ومرتبة الفهم

إلا أن هذاك مسألة مهمة لا بدً من الأشارة اليها تتمثل في تأكيد أن وظيفة الإمام في المرجعية في الدورين المنوطين به لا تعني انها مرجعية في فهم اصل النص القرآني ، فالقرآن كتاب عربي مفهوم للمخاطبين به ، ولا يحتاج في اصله الى مرجعية الإمام وإلا فستتحول بذلك الى مرجعية سابقة على النص نفسه . وهذا خلاف للقرآن الكريم نفسه الذي يقول انه كتاب هداية وبيان ، ولكونه يفسر بعضه بعضه الاخر لحديث الثقلين نفسه الذي اعطى للامام هوية التأهيل والعدلية للقرآن . فالحديث بجعل الأولوية للعدل الاكبر (القرآن) ، ومن ثم تأتي مرجعية الإمام . قال الرسول (%) : (اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله مرجعية الإمام . قال الرسول (%) : (اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله

وعترتي اهل بيتي) (⁷¹⁵⁾ و اهلية التفويض والمرجعية للنص المعصومي ذات هويسة قر أنيسة ، ونبويسة ، وعقليسة سيتجلى بعضمها بوضسوح عند الخوض في تطبيقات فهم الإمامية للنص القر أني وذلك في اصل الإمامة حيث يحشد متكلموهم – كما سنرى – الادلمة المذكورة للاستدلال على وجوب اصل الإمامية ومن ثم عصمة الإمام ووظيفته المكملية لوظيفية النبوة (⁽⁷¹⁰⁾)

فدين يقول القرآن الكريم في وصف وظيفة النبوة: { .. يبين لكم } (المائدة / 19) فيحدد المقام بائه مقام تبيين ، ثم يعطيها التفويض الكامل ، والمرجعية المؤخلة في قوله تعلى: { ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧) ، ثم يؤكد مصداقيتها وصلتها بالتشريع الألهي في قوله تعلى: { وماينطق عن الهوى * إن هو إلا وحسي يسوحى } (النجم ٢-٤) .

هذه المؤهلات جميعا يرى الإمامية انها تتحول بعد النبي (*) الى الأئمة الاثني عشر (طبه الله) . وهم يرون ان هذا هو ما يؤكده القرآن الكريم في مواقع عديدة ، والروايات عن الرسول (*) فضلا عن الأئمة (طبه الله) انفسهم يقول الإمام الصادق (عنه) :

(أن الله عز وجل أدّب رسوله حتى قوّمه على ما اراد ، ثم فوّض البه فقال : { ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧) فما فوض الله الى رسوله (﴿) ، فقد فوضه البنا ((۱۲۱۳) .

والإشارة المهمة في اسبقية مرجعية النص القرآني ومعياريته نجد الأئمة (طبه العه) يولونها اهمية كبرى بحيث تنوب في فلكها المعايير الاخرى كلها طلبا لقياس الصحة او الفساد حيث لا يتعقق الاعتبار لتلك المعايير إلا بعد المرور من المقايسة الى المرجعية المركزية للنص

^{(&}lt;sup>۱۹۱</sup>) ينظر مصادر الزواية : نكرت في هامش (٢) الصفحة ١٤ من الرسالة من هذا البحث . (^{۲۱۰}) ينظر ص ١٤-٥٣ من هذه الرسالة .

⁽٢٦٦) الكليني : اصول الكافي ١ : ٢٦٨

القرأني . ذلك ما تؤكده رواياتهم (طبه همه) التي تؤسس لعملية حماية النص من أن تصادره روايات الوضياعين ، والكذابين ، واصحاب الاهواء ، والغلاة ، والباطنية ، ومن شاكلهم ، لذلك نجدهم يقولون :

(كل حديث مردود الى الكتاب والسنة ، وكل شيء لا يوافق كتاب الله ، فهو زخرف)(۲۱۷)

ويقولون (ما لم يوافق من الحديث القرآن ، فهو زخرف)(٢٦٨).

وإذا انتقلف السي ساحة البحث الكلامسي ؛ لاستيضاح أثر هذه المرجعية للنقل المعصومي ، سواء في أطارها النسبي بالهداية والأرشاد ، ام الكامل في كشف الدلالات التفصيلية للنص ، فسنلاحظ ان متكلمي الإمامية يضعونها في صدر اهتماماتهم ، ويؤسسون - انطلاقا منها - ركائز منهج كلامي متكامل ، ومرجعية واضحة .

فنحن نجد ان الشيخ المفيد - و هو يضع اسس منهجه الكلامي ، ويبدأ بطرح آرائه الكلامية _ يشير بما لا يقبل التأويل الى مرجعية الأئمة (الميد المد) على ما يستنبطه بفهمه من أصول العقيدة إذ يقول: (باب ما اجتبيته أنا من الأصول نظر ا ووفقا لما جاءت به الآثار عن ائمة الهدى من آل محمد (﴿) ، ونكر من وافق ذلك مذهبه من اصحاب المقالات)(٢٦٩)

وتلاحظ انه عمم هذه المرجعية على كل جزئية من العقيدة توصيل اليها ، فنجده يقول في مسألة خلق القرآن : (واقول ان كلام الله محدث . وبذلك جاءت الأثار عن آل محمد (*) ، وعليه اجماع الإمامية)(٢٠٠).

ويقول (وامنع من اطلاق القول عليه انه مخلوق وبهذا جاءت الأثار عن الصادقين (علم المله) ، وعليه كافة الإمامية)(٢٧١)

وفي مسألة ارادة الله تعالى يقول: (ان ارادة الله تعالى الفعاله هي نفس افعاله ، وإرادته الفعال خلقه امر بالافعال وبهذا جاءت الأثار عن انمة الهدى من آل محمد (ﷺ))^(۲۷۲).

⁽٢١) ينظر الحر العاملي: وسائل الشيعة، ابواب صفات القاضي/ الباب التاسع ١٨: ٧٩-٧٨. (١٦٨م) الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٧٨- ٧٩ .

⁾ اوائل المقالآت ص ٤٥.

^{(&#}x27;'') المُصَدِّر نفسه صَ ۵۷ . (''') المصدر نفسه .

وهذه اللازمة نجدها تتكرر كثيرا في مواضع عديدة من كتبه ، ولا سيما اوانل المقالات الذي اشتملت على اهم أرانه الكلامية (۲۷۳).

ج - اللغة :

عند عدم وجود نص كاشف لدلالات النص القرأني ، فأن للغة معبارية مهمة تمثل نسبة من الاستضاءة التي يتمكن المتكلم بوساطتها من كشف بعض الدلالات المهمة للنص ، وإن اختلفت هذه الإهمية و المرتبة لمرجعية اللغة حسب النص ، وطبيعة ما يحتمله من دلالات . ولكن تبقى عملية الانطلاق في فهمه محكومة بوجوب النظر في لغة النص ومعاييرها ؛ اذ لا بد من الرجوع الى لغة القرآن نفسه . وعموم اللغة العربية حين نتعرض الى نص ربما اشكلت بعض دلالاته على الفهم . وهذا امر تتفق عليه المناهج التي تتعامل مع النص القرآني على اختُلاف اتجاهاتها كلها ؛ اذ انه لما كان النص القرآني نازلًا بلغة العرب ، ولما كان قد وصف نفسه بـ (المبين)(١٧٤١ ، وأن وظيفته الاساسية هي البيان ، ولما كانت اللغة هي الوسيلة الى ذلك ، فان هذا الامر يستلزم أن تكون معانيه جارية على أصول المعانى العربية في اللغة العربية . وقد اكد الطبرى هذه القضية في مقدمة تفسيره إذ يقول : (الواجب ان تكون معانى كتاب الله المنزلة على نبينا (١٠) لمعانى كلام العرب موافقة ، وظاهره لظاهر كلامها ملائما ، وإنَّ بأينه كتَّاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان)(٢٧٥). وسنلاحظ حضور ا

⁽۲۷۲) المصدر نفس

⁽ ۱۳۳) ينظر مثلا الصفحات ٥٩ ، ٥٩ ، ٢٧ ، ٧٧ ، ٨٥ ، ٩٨ وغير ها / وينظر لتاكيده اصل مرجعيتهم الافصاح ص ٣ ، ٢١ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٣ .

⁽۱۷۲) قال تمالي { الر تلك آيات الكتاب الميين } (يوسف/١) .

[{] الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين } (الحجر/١) .

 $^{\{ (}y) \in \{ (y) \} \}$ ($y \in \{ (y) \}$) .

[{] هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين } (أل عمر ان/١٣٨) .

^{(&}lt;sup>٧٥</sup>) ظ: جامع البيان في تأويل أي القرآن مجـ ١ ص ٦ المطبعة الميمنية / مصر ١٣٢١ هـ .

فاعلاً للغة ومعياريتها في الكشف عن الدلالات في النص القرآني ، تطبيقيا على ظواهر النصوص ، فضلا عن متشابهاته في المبحث التطبيقي ، وإن كانت هناك اشارات عند متكلمينا الى هذه المعيارية في مجال التأسيس المنهجي ، كما في مجال المعالجة للنصوص ، وكشف دلالاتها في ضوء أصول اللغة وقوانينها(٢٠٠)

د ـ العقل

يمثل العقل مرتبة اخرى للمرجعية في الكشف عن دلالات النص القرآني ، ونرى له حاكمية معتبرة في بعض الموارد في طريق هذا الكشف ، حيث يعرض عليه الفهم المتصور للنص .

ونجد للدليل العقلي اهمية كبيرة ، وحضورا فاعلا ، وركنية اساسية في التأسيس المنهجي عند متكلمي الإمامية وهم يستضيئون في هذا الإطار بما للعقل من مكانة سامية في المنظور الاسلامي تمثل احدى كليات هذا المنظور وأسسها . بل انها تنبني عليها كمنطلق اساس للخطاب الديني ، ففي الرواية عن الإمام الباقر (هيج) قال : (لما خلق الله العقل ، استنطقه ، ثم قال له : اقبل ، فقبل ، ثم قال له ادبر ، فادبر ، ثم قال : وعزتي وجلالي ، ما خلقت خلقا هو احب الي منك ، ولا اكملتك إلا فيمن احب ، واياك امر ، واياك انهي ، واياك اعاقب ، واياك اثيب)(٢٧٧)

وقد جاءت الروايات العديدة عن الأئمة (عداسه) في تأكيد مكانة العقل في الاسلام ، واثره الكبير في بناء العقيدة ، والاستدلال على جزئياتها ، وبناء التصور الانساني لأصولها حتى عاد العقل نبيا باطنيا للانسان ؛ يهديه الى سبل الرشاد ، ويضيء له الطريق الى صحة الاعتقاد . فعن الإمام موسى بن جعفر (على الله قال لهشام بن الحكم : (يا هشام ان لله

^{(&}lt;sup>۲۷۱</sup>) ينظر مثلا رأي المفيد والمرتبضى في الفصول المختبارة ص ۲۰ ، المفيد : الافصاح ۸۱ ، المرتبضى : الامثلي ۲: ۵۶ / ۲: ۲۲۹ / ۲: ۳۰۹ / ۲: ۳۱۵ ، الشافي ۲۱۹ وغيرها ، الطومني : الاقتصاد ۷۱ ، التيان ۱: ۲ ، العلامة العلي : اتوار الملكوت ۸۰ كشف المراد ۲۲۲ / الرسالة السعدية ۵۲ .

⁽۲۷۲) الكلفي (الاصنول) ۱: ۱۰ .

على الناس حجتين حجة ظاهرة ، وحجة باطنة ، فأما الظاهرة ، فالرسل ، والانبياء ، والأنمة (ميه همه) ، وأما الباطنة ، فالعقول)(٢٧٨) .

في تفصيل هذه الحجية للعقل التي تكون حتى مع غياب الحجة الأولى (الانبياء) يقول (الخية): (حجة الله على العباد النبي ، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل)((٢٧٩)

ولو تفحصنا رواياتهم (ميهرامه) في استبيان ماهية العقل ، لوجدنا ان لهذه الوظيفة في الصلة بين الله والعبد حضورا مهما في تحديد تلك الماهية بحيث تتحول معرفة العبد بربه الى اساس لتلك الماهية ، فكأن بدونها لا حضور للعقل إذ يقول الإمام الصادق (المين) وقد سنل : ما العقل ؟ قال : ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان)((١٤٠٠) .

وفي مقام التفصيل لما للعقل أن يكون فاعلا في ادراكه وممارسة لوظيفته ، نجد الإمام الصادق (قلام) يفصل ذلك ، فيقول : (أن أول الأمور ، ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيء إلا به العقل الذي جعله الله زينة لخلقه ، ونورا لهم ، فبالعقل عرف العباد خالقهم ، وانهم مخلوقون ، وأنه المدبر لهم ، وأنهم المدبرون ، وأنه الباقي ، وأنهم الفاتون ، وأنه الباقي ، وأنهم الفاتون ، وأستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه ، من سمانه وأرضه ، ولفيسه وقمره ، وليله ونهاره ، وبان له ولهم خالقا ومدبرا لم يزل ، ولا يزول ، وعرفوا به الحسن من القبيح ، وأن الظلمة في الجهل ، وأن النور في العلم ، فهذا ما نلهم عليه العقل) ((١٨١٥) ونلاحظ بعد هذا أن الإمام ((عليم) يؤسس لحدود مرجعية العقل ، وأفاق ساحة فاعليته ، وما يمكن له الخوض غيره ؟ فيه اذ يُسئل في الرواية نفسها فهل يكتفي العباد بالعقل بدون غيره ؟ فيقول (المديد) :

ان العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه ، وزينته ، وهدايته علم ان الله هو الحق ، وان له كراهة ، وان له كراهة ، وان له طاعة ، وان له كراهة ، وان له كطاعة ، وان له معصية ، فلم يجد عقله يدله على ذلك ، وعلم انه لا

⁽۲۷۸ المصدر نفسه ۱: ۱۹ .

⁽٢٧٩) المصدر نفسه ١: ٢٥٠.

^{(&#}x27;۱۸') المصدر نفسه ۱: ۱۱ .

^{· (}۲۸۱) الكافي (الاصول) ١: ٢٩ .

يوصل اليه إلا بالعلم وطلبه ، وانه لا ينتفع بعقله ، ان لم يصب ذلك بعلمه ، فوجب على العاقل طلب العلم والانب الذي لا قوام له إلا به)(١٨٦)

ومما يضيء الطريق امام الباحث في اهمية العقل ، ودوره في المنهج الكلامي ان يحصر ملامح الدور المنصور من خلال استعراض الروايات الواردة عن انمة اهل البيت (به همه) - وقد فعلنا - ثم ما انعكس عن تلك الروايات في استنباط متكلميهم لملامح هذا الدور . وهنا يمكن ان تحدد تلك الملامح عندهم بأن دور العقل يقع في ضمن ثلاثة احتمالات ، كما هي محددة كوظيفة عامة للعقل عند الاتجاهات المختلف حاجاتها . تلك الاحتمالات هي :

المعيرا تقاس اليه المتحدي لذلك . وهذا ما نلاحظ له حضورا انعكاسات فهم النص عند المتصدي لذلك . وهذا ما نلاحظ له حضورا نسبيا في العديد من المواضع عند بحث متكلمي الإمامية في اسس العقيدة ، اذ ان الدليل العقلي – هنا – يصبح ذا مركزية تتمحور حولها احتمالات النص ، حين يتعارض معه – في حالة الظهور المحتمل لاكثر من معنى – اذ يؤول النص بما يتفق مع العقل . اما ان بتحول العقل الى ميز ان بمعنى انه المبنى الذي له المركزية الأولى في قبال المنص بمراتب ظهوره المختلفة ، فلا يقبل ذلك مع حضور مركزية المرجعيتين الأولى والثانية لاصل عدم التناقض مع العقل فيهما – بل ان ذلك الدور للعقل ينتهي في بعض المواضع مع إثبات حجية النص ، فبعدها ينتهي دور العقل ، ويبدأ النص بشقيه القرآني والمعصومي بالانفر اد بالفاعلية . وحقيقة هذا الدور (الميزان) تتجلى مثلا فيما روي عن الإمام الرضا (القيلا) : العقل . تعرف به الصادق على الف ، فتصدقه ؛ اليوم ؟ قال (الفيلا) : العقل . تعرف به الصادق على الف ، فتصدقه ؛

 لور المفتاح: حيث يقوم العقل هنا بقده كيانا مرجعا ثابت الدور والحجية ، لا يتحدد دوره في حالة بدون اخرى ، ولا بمرتبة من

⁽٢^{٨٢}) المصدر والصفحة السابقين .

⁽٢٠٠٠) البحار ١ : ٩٩ كتاب العقل والجهل باب ٢ .

الاستدلال بدون اخرى ، فهو مفتاح قادر على ممارسة وظيفته في عموم حالات الحاجة اليه ، وهذا ما نلاحظ فاعليته ايضا في العديد من الحالات مدواء في روايات الأنمة (طبق المه) ، ام في ما ورد عن متكلمي الإمامية تنظير الهذا الدور ، او تطبيقا من خلال تفعيله في التعامل مع العديد من النصوص ، او الانطلاق منه في التعرف على العديد من أصول العقيدة مما للعقل فيها دور ، وسنلاحظ ان هذا الدور ، والحضور للعقل بهذا الاطار يردان كثير ا في حالات مهمة كالاستدلال على وجود الله تعالى ، وفي إثبات وجوب النبوة ، وبالتالي الإمامة (٢٠٨٠) ، فضلا عن التحديد المعياري المؤثر في القول بالتحسين والتقييح العقليين (٢٨٥).

٣- دور المصباح: حيث يكون للعقل مهمة اضاءة الطريق امام المتصدي لفهم النص و هدايته الى استنباط أصول العقيدة و هو دور يكاد يشكل بهذا التحديد حقيقة التصور العام لدور العقل عند الإمامية في عموم الجوانب التشريعية والعقائدية ، اذ ان الحضور هنا حضور منظم ، ومؤطر بصوابط واصول وتحديدات تربطه ربطا كاملا بالمرجعيتين الأولى والثانية ، وان كانت لا تلغى نمبية الدورين السابقين .

وهذا الدور تحديدا نلاحظ ان روايات الأنمة (ملهه المهام) تشير اليه ، وتؤكده ، كما ورد عن الإمام علي (ﷺ) في نقله عن الرسول (ﷺ) (ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت)(۲۸۱ .

وتنجلي من خلال الروايات طبيعة التحديدات، والضوابط المقننة لدور العقل، والتي تنتهي عندها فاعليته لتتحول الاهلية كاملة الى مرجعية النص الوارد عن الأئمة وحدها للكشف عن دلالات النص ومعانيه في اتجاهات حركة منهج فهمه إيا كانت غاياتها، حيث تنسحب

^{(&}lt;sup>۱۸</sup>) ظ المفيد : اوائل المقالات ۸۰ ، المرتضى : اجوبة مسائل اهل الري ورقة ۸ أ (مخطوطة) ، المحكم والمنشابه : ۱۱۸ جمل العلم والعمل ۳٦ ، ٣٨ ، الطوسى : الاقتصاد ٤٢ ، ٨٦ ، ١٣٤ ، ١١٨ ، العلاصة الحلي : اندوار الملكوت ٧، ٥٩ ، مناهج اليقين في اصول الدين (مخطوط) ٩٩ مكتبة الإمام امير المومنين (يقيد) العامة تحت رقم (١٣/٤/ ، الباب الحادي عشر ٦ ، كشف المراد ٣٠٥ ، كشف الحرة المحدي 1٢ ، كشف المراد ٣٠٥ ، كشف الحرة ٨٢ ، الرسالة السعدية ٦١ .

^(^^^) انظر للتفصيل العلامة الحلى: كثنف الحق ٣٦ في إثبات وجوب النظر عقلا. (^^^) المجلس: البحار ١ : ٩٩ . (^^^) المجلس: البحار ١ : ٩٩ .

ادوات العقل من ساحة البحث في حالة عدم وجود النص المقنن ، كما تلغى فاعلياتها حيث يكون النصّ حاضرا تفصيليا ومؤهلا ، وذلك ان العقل له اهلية العمل في جوانب محددة ومعينة ، لا امكانية له تتعداها ، ويغيب عن تغطية أفاق واسعة من التصور الكامل للعقيدة . واجلى ما يكون ذلك مثلا في السمعيات من حيث تفصيل مبهمها وبيانه ، حيث لا طريق للعقل الى ذلك ، وان كان احتمال وجوده ، فلا يتعدى حالة الاثبات فقط ، حيث يحضر الدليل العقلي احيانا .

هذه الحدود نتلمسها بوضوح من خلال العديد من الروايات المعصومية التي تصدت لبيان حدود فاعلية العقل ودوره. فقد روى ابو بصير انه سأل الإمام الصادق (الله) ، فقال : ترد علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب الله و لا سنته فننظر فيها ؟ فقال (القير) : لا ، أما إنك إن أصبت ، لم تؤجر ، وإن اخطأت ، كنبت على الله)^(۲۸۷) .

حيث يتبين مضمون الرواية بتشديد النكير على النظر خارج اطار مرجعية النص والسنة ــ بتحديدها الإمامي ــ وهي المرجعية الثانية ۗ

ويؤكد الإمام الرضا (القيرة) هذا المعنى ليونس بن عبد الرحمن حين سأله : بِمَ أُوحُد الله ؟ فقال : (يا يونس ، لا تكن مبتدعا ، من نظر برأيه ، هلك ، ومن ترك اهل بيت نبيه (*) ضل ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيه ، كفر) (٢٨٨) وإشارة الى تحديد أفاق ساحة البحث العقائدي ودور العقل نجد الإمام الصادق (القيمة) يقول: (إن اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقابيس ، فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بعدا ، وان دين الله لا يصاب المقابيس (٢٨١) .

هذا التحديد المعصومي لدور العقل هو تأسيس من الأئمة (طبه العلم) لاصول المذهب الإمامي ، اذ نجد انه رسخ اسسه عميقا في منهجهم الكلامي ، وشكل محوراً متفردا تدور حولة الافهام المتصدية للتعامل مع النص ، اذ ان المتكلم حين يغطى بالعقل بعض مساحات الصورة التي له فاعلية في اضباءتها ، ينسحب تاركا للنص المعصومي أهلية البيان والإداء ، و الكشف عن دلالات النص ، وتحديد ابعاده ، وأفاقه

⁽٢٨٠) الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٨ : ٢٤ .

^{(&}lt;sup>۲۸۸</sup>) المصندر نفسه . (۲۸۹) المصندر نفسه ۱۸: ۲۲ .

المغتوحة النهايات ، حيث يغطي بمطلقيته المتحررة من قيود الزمان والمكان محل الحاجات التي يمكن ان تطرأ حيال أية جزئية يغطيها النص ويتناولها

ولذلك فنحن لا نكاد نجد - حتى في هذه الحدود الضبيقة لفاعلية العقل - رأيا ، او فهما ، او تحديدا عقليا لاية جزئية من المنظور الإمامي للعقيدة إلا ونجد لها جنورا وأساسا في روايات الأئمة (طبهاله) . ولو تابعنا استدلالاتهم العقلية والنقاط التي اعملوا العقل في استنباطها ، واحصيناها في استقراء كامل ، ثم عننا الى روايات الأئمة (طبه المم) لوجنا تلك الجنور والأسس شاخصة ، وقد تركت اثرها الكبير في اضاءة اجواء محيط تصور دلالات النص إمام المتصدي لفهمه . ونظرة فاحصة الى ما ورد عنهم (طبه الممل) من روايات في كتب الكافي (الاصول) والتوحيد للصدوق الاحتجاج للطبرسي والبحار للمجلسي ، فضلا عن تفسيري القمي والعياشي ، تؤكد لنا قطعيا هذه الحقيقة ، اذ نجد ان رواياتهم (طبه المه) غطت القرآن بكامله تفسيرا وبيانا وكشفا للاصول العقيدية .

ولو تصدى الباحث لبيان هذه القضية تفصيلاً ، لاحتاج ذلك الى مجلد ضخم لاستيعاب تفصيلاتها التي سيتبين بعضها في المبحث التطبيقي . كما ستتبين بعض ملامحها منهجيا عند الحديث عن أسس التعامل مع الظاهر -تحديدا – في الصفحات القادمة من هذا المطلب , وأن بيان هذه الحدود والضوابط لدور العقل لا يقلل من شأته أبدا ، بل هو يؤكد رصانة الفهم الإمامي لهذا الدور ، واثره في استنباط العقيدة بما يؤكد - مع استحضار المعنى السابق بمرجعية النص الوارد عن الأنمة - حقيقة عدم التناقض بين العقل والنص حتى اننا نجد الأئمة (طهر المما) يؤكدون أن ما وجد مخالفا . للعقل مما يروي عنهم لا يؤخذ به ويضرب به عرض الجدار ونجد ان المتكلم الإمامي – كما سيتبين – يفعّل المليل العقلي في ضبوء هذه التحديدات ، ويعطيه مساحة كبيرة للبحث فلا نجد جزئية للبحث في العقيدة إلا واعمله فيها في مختلف مراحل المنهج الكلامي تعريفا او اثباتا او توصيلاً مع بقاء ضوء النص الوارد عن الأنَّمة كاشفا لمحيط الفهم للنص وهاديا لسبيل البحث في أفاقه وابعاده المطلقة . هذا التحديد نراه يظهر بوضوح عند الشيخ المغيد ، وهو يحدد عقائد الإمامية ، واصول مذهبهم الكلامي ، وقولهم بمحدودية مرجعية العقل ، وخضوعها لهيمنة النص ،

حيث يقول : (اتفقت الإمامية على ان العقل يحتـاج في علمـه ونـَـانـجـه الـى السمع ، وانـه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال)^(٢٦٠).

ويحدد الشريف المرتضى بعض المواضيع مما لا طريق من جهة العقل القطع به ، وبالتالي فهو بحاجة الى السمع ، وان مرجعيته نسبية إذ يقول : (واذا لم يكن للعقل في نلك مجال فالمرجع فيه الى السمع ، فان دل سمع مقطوع به من نلك على شيء عول عليه ، والاكن الواجب التوقف عنه ، والشك فيه)(((1))

وتعددت الاشارة عند العلامة الحلي الى ان العقل ليس شاملا لكل الأصول والاحكام في ادراكه ، وان هناك ما لا فاعلية له فيه ، وانه ليس بعام في سائر الاحكام والتأويلات ، وانه لا يستقل بأكثر الاحكام ، فكي ف بالكل ؟ ذلك فيضلا عن انه لا يمكن الاستدلال به مع المخالفين (٢١١).

القسم الثاني : اسس منهجية في حدود التعامل مع ظاهر النص ، حيث يقف الباحث هنا للكشف عن الأسس التي في ضونها تعامل متكامو الإمامية مع ظواهر النصوص القرآنية مع الاستضاءة طبعا بالاصول الاربعة التي مر ذكرها كمرجعيات مع تحاشي الخوض في تفصيلاتها التطبيقية هنا ، والاكتفاء ببيان ملامحها المنهجية ، تاركين التفصيل للبحث التطبيقي على أصول العقيدة ، واستنباطها .

وتتمثل هذه الأسس في :

١ - تأكيد ان ظواهر القرآن يستحيل ان تتناقض فيما بينها ، او تختلف بعد مرورها بالمرجعيات السابقة ، والتصدي لكشف دلالاتها مع الاستضاءة بالحضوابط ، والتسلح بالادوات . وقد قال تعالى : { أفلا

^{· (&#}x27;^{۱۹}') او ائل المقالات ٤٩ .

⁽۱۱) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الأولى) ص ١٩ ، تحقيق لحمد الصنيني ، مطبعة الاداب ، النجف ، ١٣٨٦ هـ .

^{(&}quot;") ظ: الالفين ٢٠٠، ٣٠٤، ٣٠٤، ٣٠٦.

يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢).

وان ما يشتبه فيه بعضهم من حدوث ذلك مردود ولا اساس لله ، ومرده الى محدودية الفهم ، او التحلل من ضوابط التعامل معه ، او محاولة اخضاعه للاهواء والمذاهب بتطبيق نصوصه – لا تفسيرها – على اصولها ، فان خالفتها سحب النص عن اطاره المرجعي ، وعُومت دلالاته لتوافق تلك الأصول .

يستفيد الشيخ المفيد من هذا المعنى منهجيا ، ويوظفه تطبيقيا حين يتصدى لدفع شبهة القانلين بوجود الاختلاف بين الظواهر القرآنية فيما نظه، واكد معناه السيد المرتضى، حيث يدفعان الشبهة ببيان خصوصية معنى كل أية استدل بها المشتبه على التناقض. وقد كان السؤال قد وجه للمفيد عن قوله تعالى : { وان يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون } (الحج/٤٤) ، وقوله في موضع آخر: { تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة * فاصبر صبرا جميلا } (المعارج/٤-٥) ، وقوله تعالى في موضع أخر: { يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون } (السجدة/٥) ، وما الوجه في هذه الآيات مع اختلاف ظواهر ها ؟! فكان جواب الشيخ عن الآية الأولى والثانية : انها تحمل على التعظيم لامر الأخرة ، والآخبار عن شبته واهواله ، فاليوم الواحد من ايامها على اهل العذاب كالف سنة من سنى الدنيا ، لشدته ، وعظم بلائه ... واما الآية الثالثة ، فالمعنى فيها على ما فكر انه يعرج في يوم مقداره لو رام نسر قطعه لما قطعه إلا في الف سنة) ، ثم يخلص آلى نفع الشبهة في نهاية الاستدلال بقوله : واذا كان الامر على ما بيناه لم يكن بين المعاني تفاوت على ما وصفناه (٢٩٣) . وهذا مثال من كثير يدفعان فيه تناقض الطواهر القرآنية بطرائق متعددة يحسن الرجوع

⁽٢٩٢) ظ: المرتضى: الفصول المختارة من العيون والمحاسن ص ٧٦ .

لاستقرائها الى مصادر هما (٢٩٤) وعدم الاختلاف بين ظواهر القرآن امر مسلم عند الشيخ الطوسي ، وهو وان لم يكن وجها من وجوه الاعجاز في نظره ، فهو في الاقل يستحسن ان يكون من فضائل القرآن وامتناعه عن عدُّه وجها للاعجاز لدفع اعتراض محتمل ، ونلك (لان لقائل ان يقول: إن العاقل إذا تحفظ وتيقظ حتى لا يقع في كلامه تناقض لم يقع . فمن اين انه خارق للعادة ؟!)(٢٩٥) فالطوسي وان دفع ذلك ، لكنه اثبت خصيصة عدم الاختلاف بين الظواهر بل عموم النص القرأني وهذا ما اكده في موضع آخر اذ يقول (لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى ، وكملام نبيه (秀) تناقض ، وتضاد)(٢٩١١ ثم يستدل على ذلك بظواهر الأيات الكريمة ، كقوله تعالى : { انا جعلناه قرآنا عربيا } (الزخرف/٤٢) ، وقال : { بلسان عربي مبين } (الشعراء/١٩٥) . وقال : { ما فرطنا في الكتاب من شيء } (الانعام/٣٨) ، وقال : { تبيانا لكل شيء } (النحل/٩٨). وقد وقع استدلاله هذا في طريق إثبات حجية الظواهر القرآنية تفصيلاً (٢٩٧).

والخلاصة ان اعتماد الظواهر القرآنية في استنباط أصول العقيدة ، وتفريعاتها ، أو الاستدلال عليها بتلك الظواهر بعد من أساسيات المنهج الكلامي عند الإمامية ، ومن لوازم هذا الاعتماد والاستدلال اعتقاد متبنية بعدم التناقض ، والاختلاف بين تلك الظواهر ، وهذا ما يتبين بوضوح في عشرات النماذج التطبيقية (٢٩٨).

٣ ـ ان للظاهر القرآني حجية خاصمة به، ودلالة على المراد راجحة بحسب ضوابط حد الظهور بوجود رجوح لواحد من المعاني المحتملة

⁽٢٩٠) ظمثلا المصدر السابق ، المفيد: اوائل المقالات ، الافصاح عن إمامة امير المؤمنين ، المرتضى : الامالي ، الشاقي . (() المؤمنين ، الشاقي . () الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد عن () . () التبيان ١ : ٤ . () . ()

⁾ المصدر نفيه .

⁾ ينظر المغيد : اوائل المقالات و (تصحيح الاعتقاد) ٣٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ، ٢٣٢ ، ٢٣٨ ، ٧٤٠ ، ٢٥٤ ، الافصاح : ٣٩ / ٣٩ ، المرتضى : الفصول المختارة ٧٦ وما بعدها ، الاصالي ١ : ٥٠٣ ، تنزَّيه الانبياء : ٧٧ ، ١٤٩ وغير ها ، العلامة العلى : الالفين ٢٩٦ وما بعدها .

للنص وإن هذا الظاهر ما دام يمكن الابقاء عليه ، وكشف المراد من النص في ضونه - بحسب ضوابط المرجعيات السابقة التفصيل - فانه لا يُلجأ التي التأويل ، وصرف النص عن الظاهر ، وبهذا يمكن الاستدلال بالنص الظاهر وتأسيس أصول العقيدة بناء على الظواهر القرآنية ، ما دامت لا تحتاج الى هذا الصرف ، وتوافق الادلمة ، ولا تختلف فيما بينها حسب الضابط رقم ١ فلا يعدل عنها الى غيرها ، كالقول بمجازيتها . وهذا ما نلاحظ الشيخ المفيد يؤكده بقوله: (وقد ثبت ان الاستعارة ليست اصلا يجري في الكلام ، ولا يصح عليها القياس ، ولا يجوز لنا ان نعدل عن ظواهر القرآن . وحقيقة الكلام الا بدليل يلجئ الى ذلك ..)(٢٩٩) .

ويؤكد ذلك في موضع آخر ، فيقول : (من تأول القرآن بما يخرجه عن حقيقته ، وادعى المجاز منه والاستعارة بغير حجة قاطعة ، فقد ابطل بذلك ، واقدم على المحظور ، وارتكب الضلال)(٣٠٠) .

و هذا ما قام عليه المرتضى في تعامله مع الظواهر القرآنية على الرغم من ميله الواضح الى التأويل ، واشتهاره بتوسع استدلالاته في ذلك ؛ اذ انه يحدد الانصراف عن الظاهر بضوابط واسس من اهمها أن الكلام يبقى على حقيقته وظهوره ، ويحدد المراد من النص بحسبها ما دامت الإنلة مساعدة على ذلك . ولا خلاف له مع الأصول ، والابتعاد عن صرفه عن حقيقته ، فهو يقول: (إن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية اولى من حمله على المجاز ، والتوسع مع فقد الرواية) (٢٠١١) ولذلك نراه يختار - احياتًا وجها معينًا في تفسير الآية بالابقاء على ظاهر ها وحقيقتها ، ويرجحه على غيره ؛ لانه يقول بالمجاز ، اذ ان الحقيقة مقدمة على المجاز

⁽٢٩٩) الغصول المختارة من العيون والمحاسن ٢٥.

^{(&}quot;") الافصاح في امامة أمير المؤمنين (الله) ٨٩ وينظر طريقته في تفصيل ذلك تُطبيقًا في ص٥٧٪ ، وما نقله الشريف المرتضى عنه في الفصول المختارة ٢٢ ، ٢٥ . (''') ظ: الأمالي ٢: ١٧١ . (٢٠٢) المصدر نفسه .

وعلم، هذا الاساس نجده احيانا يستبعد العديد من وجوه التاويل للآيات ؛ لأن ظاهر النص لا يحتملها ، ولا يقتضيها مكتفيا بالدلالة على الآية بتفسير ه (٣٠٣)

بل انه ، وحفاظا منه على قوة حجية الظهور في بعض الآيات ، يبتعد - ليس فقط - عن النَّاويل الي المجازية ، و الاستعارة بغير دليل ، بل يتعدى ذلك الى بعض الاعتبارات البلاغية واللغوية ، كتقدير المحذوف ، وهو احد وجوه التأويل عنده ؛ فإن ذلك لا يكون عنده ما دام اتباع الظاهر ممكنا لذلك يقول في ترجيح رأى في أية على أخر: (وفي هذا الوجه ترجيح لغيره من حيث اتبعنا فيه الظاهر ولم نقدر محذوفا وكل جواب مطابق الظاهر ولم يُبن على محذوف كان اولى)(٢٠٤) وقد سار على هذا الضابط المهم في موارد عديدة من كتبه یمکن تتبعها^(۳۰۵)

واكد الشيخ الطوسي مضمون هذا الضابط، واعتباره عنده ، حيث اكتفى باعتماد ظواهر العديد من الأيات استدل بها في مواضع عديدة (٢٠١) بدون ان يلجأ المي صرفها الى التأويل ، وهي مما قد يلجأ غيره الى تأويلها ، وامتنع هو لعدم وجود الصارف الى ذلك .

و على الرغم من ان العلامة الحلى قد شغلته الاستدلالات العقلية ، وطغت على اكثر كتبه في أصول العقيدة والاحتجاج ؛ لاثبات أرائه عن التنظير للاسس المنهجية ، وتحديد الضوابط والمعايير ، الا أن ذلك مما يمكن تلمسه واستفادته بوضوح من خلال مواضع عديدة حاد فيها تماما عن اللجوء الى التأويل ، وابقى على ظاهر الآية ، فاعلا في استفادة

^۲) الامالي ۲: ۱۸۱ .

وم. المصدّر نفسه ٢: ١٢٠ . "") ينظر مثلا الامالي 1: ٥٠٣ ، ٢: ١٤٦ ، ٢: ١٨٧ . آ) يرد ذلك في عشر أن المواضع من التبيان منها مثلا: ١: ٥، ٤: ٢٤٠ ، تلخيص الشافي ١ : ١٧ ، عدة الاصول ١٥٧ ، الاقتصاد ٧٥ / ٩٠ / ٢٠٩ وغير ها .

أصول العقيدة ، والبرهنة عليها بالادلة السمعية (القرآنية) (٢٠٧) ، حتى اننا نلاحظ انه في مقام نفيه للرؤية على الباري تعالى مع وجود عديد من الأيات التي يشير ظاهرها الى الرؤية نجده ينفي تماما ان يصرف مثل قوله تعالى : { الي ربها فاظرة } (القيامة/٢٧) الى المجازية ، ويبقيه على ظاهره ويؤكد دلالته على عدم وقوع الرؤية مستندا في ذلك الى أصول اللغة واستعمالاتها .

٣ - ان حاكمية ظواهر النصوص القرآنية تنعكس ، وتنسحب حتى التي التأويل ، كطريق يسلكه المتكلم ؛ لرفع التعارض بين ظاهر النص ، والاصول والادلمة ، حيث يجعلون من شروط وجوه التأويل ان تكون موافقة للظاهر القرآني ، ولا تتعارض معه وهذا الامر لن نخوض في تفصيلاته هنا تاركين ذلك للبحث عن اسس التأويل وضوابطه .

٤ - ان الدليل العقلي المعتمد في البرهنة على أصول العقيدة او جزئياتها يجب ان لا يكون مخالفا للظاهر القرآني ، وذلك انطلاقا من استحالة وقوع التناقض بين العقل والنص ، وهي قضية كبرى تمثل معيارا مهما في المناهج الكلامية الاسلامية عموما ، وتتضح تفصيلاتها في محاولة التوفيق بين العقل والوحي .

ولا يخرج الإمامية عن هذا الإطار حتى اننا ـ ونحن نجد لهم استدلالات عقلية في الكثير جدا من أصول العقيدة وجزئياتها ـ لا نلاحظ ابدا اختلافا مع ظواهر الكتاب، بل هي تستمد صدقها من الكتاب نفسه، وتعتمد مرجعيته، وتستضيء بأصوله. ولذلك فمتكلموهم نادرا ما يتركون الدليل العقلي، وحيدا في ساحة الاستدلال على اصولهم وآرائهم، وانما

^{(&}quot;'") ينظر مثلا: الألفين: ٢٠٥، ٤٠٩، ٤٠٩، ٤٠٩، و٤٠، و٢٠، وغيرها، كشف المراد ٣٨٢، ٣٨٢، ٤٩٧، ٤٤، ٤٤، ٤٤، وغيرها، الرسالة السعدية ٥١، ٥١، ٥٥، انوار الملكوت في شرح الواقوت ٥٨ طبع طهران ١٣٣٨ هـ، كشف الحق ونهج المصدق ٣٦ مطبعة النجاح بغداد، استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ٥١ مطبعة الحوادث بغداد ١٩٧٨م.

يردفونه غالبا بالدليل النقلي الذي يؤكد الأصل او الرأي الذي يعتمدونـه . ومؤلفاتهم تعج بالامثلة على ذلك .

فالشيخ المفيد – وهو يمثل بواكير اتجاه عقلي جديد ، وتأسيسا منهجيا المنظومة الكلامية عند الإمامية – نلاحظ توافر كتبه العديدة على اشارات كثيرة تؤكد ضرورة خصوع الدليل العقلي لمرجعية النص القرآني والمعصومي ، حتى انه انتقد بعض سابقيه ممن تأولوا الادلمة العقلية ، وقليسوها الى اخبار وأراء تتعارض مع ظواهر الأيات ، وعد وجود النص ثم العقل مغنياً عن تلك الاخبار والأراء التي لا يقام لمها وزن (٢٠٨٠).

ونجده يؤكد خضوع اهلية الدليل العقلي ، والرأي القائم عليه للنص المعصومي - الذي هو عنده صنو القرآن وعدله - حيث نراه يشير فيما يخص آراءه الكلامية في كتابه اوائل المقالات مثلا ، انها جاءت موافقة للأثار الواردة عن الأنمة (بهههه) أمراً ، ثم يشرع في بيان تلك الأراء في كل جزنية من أصول العقيدة بالنظر العقلى . ويرفقها بالاستدلال بظواهر آيات قرآنية .

كما نجد له احيانا تأميحات الى عدم نهوض الدليل العقلى بالاستدلال على قضية معينة كان للظاهر القرآني الكفاية في بيانها (١٦) . وعدم المخالفة للظاهر احد ركنين اساسبين في الدليل العقلي عند المرتضى ، وبعكمه تسقط دلالته ، والركن الاخر هو عدم خضوع ذلك الدليل للاحتمالية . ففي مجال اثباته لعصمة الانبياء (بنه المه) يقول : (قد بينا بالاللة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ، ولا خلاف الظاهر أن الانبياء (بهد المه) لا يجوز عليهم الكذب ، فما ورد بخلاف ذلك من الإخبار لا بلتفت اليه ويقطع على كنبه إن كان لا يحتمل تاويلا صحيحاً لايقا بادلة العقل ...) (١٦١) واعاد تاكيد هذا المعنى في موضع أخر بتقريره اشتراط عدم الاحتمال والمجاز ووجوه التاويلات في الادلة العقلية التي اعتمد عليها في

^(^^^) ط نصحيح الاعتقاد (مطبوع مع اوائل المقالات) ٢٥٤ ، ٢٦٣ ، ٢٠٥ رسالة في اجوبة المسائل السروية (رسائل الشيخ المقيد المجموعة الأولى) ص ٥٦ مكتبة دار الكتب التجارية النجف ط ١ (د . ت) .

⁽٢٠٠١) أو الله المقالات ص ٤٥ وما بعدها .

^{((ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ)} المصدر نفیه ص ۵۷ .

⁽١١٠) تنزيه الانبياء ص ٢٧ المطبعة الحيدرية / النجف طـ ٣ ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م.

إثبات عدم جواز المعاصى على الانبياء) (۱۳۱۳) وفي موضع آخر نراه يؤكد هذا النهج باستبعاده وجها من وجوه التاويل العقلي ، لانه مخالف لظاهر القبران . ففي قوله تعالى : { ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين . . . } (هود/٥٤) كان احد الوجوه في تفسيره وهو المروي عن قتادة عن الحسن انه لم يكن ابنه ، مستدلا بقوله تعالى : { وينادى من اهلك } . واوّل قوله تعالى : { وينادى نبوح ابنه } . لكن الشريف المرتضى رد هذا الاستدلال والتأويل ، واستبعد هذا الوجه في الآية ؛ لأن (فيه منافاة للقرآن (ظاهر الآية) ؛ لانه اتعالى قال : { وينادى نبوح ابنه } ، فأطلق عليه البنوة ؛ ولانه ابضا استثناه من جملة اهله بقوله تعالى : { واهلك إلا من سبق عليه القول منهم } (۲۱۳).

ويؤكد الشيخ الطوسي ضابطية وجوب عدم مخالفة الاستدلال العقلي للظواهر القرآن بتأسيسه قضية كلية لذلك . فبعد ان يقيم الدليل العقلي على حسن العفو عمن ندم على فعل القبيح ؛ لقبحه، وعزم على عدم العودة اليه ، يقول (وانما قلنا ذلك لاننا دللنا على حسن العفو من حيث عدمنا الدليل المانع منه ، وليس في السمع ما يمنع ايضا منه ، لانا سبرنا ادلة السمع ايضا ، فلم نجد ما يمنع عنه ، فيجب ان يكون التجويز باقيا على ما علماه بالعقل) (^{(۲۱}) ونجده في موضع أخر يستدل بالدليل العقلي على حسن المدح على بعض الافعال والذم على بعض آخر استنادا الى حسن المدح على بعض الافعال والذم على بعض آخر استنادا الى السالة التحسين والتقبيح العقابين عند الإمامية اليؤكد ان هذا الاستدلال

⁽٢١٦) الامالي ١ : ٤٧٨ .

⁽۱٬۲) المصدّر نفسه ۱ : ۵۰۳ وينظر امثلة اخرى على ذلك في ۱ : ۳۰۸ ، ۱ : ۳۱۱ ، ۲ : ۲۶۲ وغيرها.

^{(&}quot;١٤) ظُ الاقتصاد ٢٠١.

يؤكده القرآن الكريم فيورد على ذلك عددا من الآيات الكريمة الدالة بظواهرها على استدلاله العقليّ وموافقته لتلك الظواهر ^(٢١٥)

وهذا المنحى عنده يشكل منهجا ثابتا يتاكد في العديد من المواضع الاخرى التي لا مجال لاستقصائها هذا ، اوردها خصوصا في المحاججة ، والرد على الخصوم والمخالفين (٢١٦).

اما العلامة الحلى فعنده يتجلى الحضور الفاعل للاستدلال العقلى الذي طغى على اكثر مؤلفاته ، حتى مثل طابعا خاصا عنده ، فنلاحظُ ان هذا الضابط يكاد يحكم تلك الاستدلالات العقلية . وهو وان لم يبين لنا صورة هذه الضابطية تفصيليا كقاعدة يسير عليها ، إلا انها تظهر واضحة التأثير في العديد من المواضع في كتبه حين يلتزم الاستدلال العقلى بالخطوط العامة التي رسمها الظاهر القرأني في مجال بيان أصولُ العقيدة كما في إثبات علمه تعالى بالكليات والجزنيات ، ردا على الفلاسفة (٢١٧) وفي أثبات معنى العلم لصفة السمع والبصر للباري تعالى (٢١٨) وفي مجال إثبات حدوث القرآن ، وتعضيد الدليل العقلى بظاهر القرآن ، ردا على قول الأشعرية في قولهم بقدم القرآن(٢٦٩) ، وفي استخدام ظاهر القرآن بتأكيد دليل التمانع على اساس فهمه للنص القرآني قوليه تعيالي : { ليو كيان فيهميا آلهية إلا الله لفسدتا {(۲۲۰) (الانبياء/۲۲).

وفي مجال إثبات عصمة الانبياء مطلقا ، وابطال قول من نسب لهم صدور الذنب (۲۲۱) وفي مجالات اخرى عديدة لا مجال لاستقصائها (۲۲۲).

٢١٥) المصدر نفسه ٩٩

⁾ ينظر ربوده على المشبهة والمجسمة ، والغلاة الحشوية ، والمغوضة والمعزلة ، والتناسخية والاخوارج، وغيرهم في التبييان ١ : ٣٠، ٢ : ٢١٦ ، ٢ : ٤١٨ ، ٤ : ١١٣ ، ٤ : ١٢٩ ، ٥ : ٩٣ ، ٧ : ٢٤٣ ، ١٠ : ٢٦٦ وغورها

⁽٢١٧) ظكشف المراد ٣١٠ - ٣١١ .

أ) كثيف الغوائد 9 عطيع حجر / طهران ١٣٠٥ هـ ، تسليك النفس الى حظيرة القدس (مخطوط) مكتبة الحكيم ضمن مجموعة مخطوطات برقم ٢٩٢٩ ورقة ٥٥.

[&]quot;") الرسالة السعدية ١٥ـ٥٨ .

^{(ُ &#}x27; ' ُ ﴾ طُ انوار الملكوّت في شرح الياقوت ٩٤ ــ ٩٥ . (' ' ') كشف الحق ونهج الصدق ص ٨٧ مطبعة النجاح بغداد .

الموقف من الاخبار والروايات والرها في فهم ظاهر القرآن: تبين لنا خلال الحديث عن ((المرجعيات)) الكبرى الأسس المنهجية لمركزية النص الوارد عن الأئمة ، واهليته المهيمنة في الفكر الكلامي عند الإمامية ، فضلاً عن الجوانب الفكرية الاخرى ، وتبين لنا هناك ملامح الدور المؤثر الذي يمثله النقل المعصومي في استنباط اسس المنظور الاسلامي وناى البحث عن الخوض في الجزئيات المنهجية لموقف متكلميهم من اعتبار ملامح التأثير المتعلقة بضوابط الرواية والدراية ، والقبل والدراية ، والقبل والرد للروايات ، وصلة ذلك بالظاهر ، والتعامل معه وفقا لذلك .

وهنا يمكن ملاحظة العديد من المعالجات المنهجية التفصيلية للاخبار والروايات ؛ لترسيخ اسس الاستفادة منها تفصيليا ، واثر ها في عملية الكشف عن الدلالات التي يحملها النص في اطاره المبين للعقيدة واصولها ، وما ينعكس عن النص أو يدور في فلكه في ضمن أفاق النقل عن الائمة .

وتتعدد وجوه المعالجة ، وجوانب النظر ، واساليب المحاسبة ، والسنفادة من تلك الأثار عند متكلمي الإمامية بما يمكن اجماله في مجموعة نقاط يكتفي الباحث ببيانها بدون الخوض في تطبيقاتها هنا . و اهمها :

 أ ـ عدم الحاجة الى الولوج في معترك الإحاديث التي لم يتم التحقق من استحقاقها درجة الاعتبار ، وصبحة الصدور ، وعدم المخالفة للنص القرآني ، ما دام النص قد استنفذ وجوه الحاجة للبيان والتفصيل (٢٣٦) .

ب - عدم الاخذ بالروايات اذا كانت مخالفة للظاهر القرآني (٢٢٠).

ج - مع تحقق الاعتبار ، وصحة الصدور في الاخبار ، يلجأ الى صدوفها الى التاويل عند مخالفتها للظاهر القرآني (٢٢٥).

⁽٢٠٠٠) ينظر مثلا الألفين ٤٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤٠٨ ، ٤١١ .

⁽۲۳۷) طُ: المغيد : تصحيح الاعتقاد ص ۲۳۸ . (۲۲۷) طُ: تصحيح الاعتقاد ۲۲۷/۲۵۲۲ ، الاقصاد عن امام يَّ

⁽ المؤمنين) تصحيح الإعتقاد ٢٠٢/٢٥٢/٢٠ ، الافصاح عن اماصة امير المومنين ص١/١٦/١ ، المرتبضي : الامسالي ١: ٢٠ ، ١ : ٢١٨ ، تنزيب الانبيباء ص٧٧ ، الأربث الناسخة والمنسوخة ٢٠٨ وغيرها ، الطوسي : النبيان ١: ٤ ، ١ : ٥ .

^{(&}quot;"") ظ المفيد: او الل المقالات ٧٦ ، تصحيح الاعتقاد ٢٠٩ / ٢٢٥ / ٢٣٨ .

د - ان الاخبار عن الأئمة (مه الم) تحتمل التشابه الذي لايفهم المراد
 منه ، فيجب رده الى محكمها ، كما هو مضمون الرواية عنهم (مد المه).

ف ان في كلامهم ظاهرا وباطنا ، وخسصوصاً وعموماً . وقد يشتبه المتصدي في تلويلها كما ان منها ما ليس صحيحا نقله عنهم (سهر المله) ، مما يرقى الى درجة الاعتبار والبناء عليه ؛ إذ يجب التحري هنا ؛ للتأكد من كونه صدر عنهم فعلا ، بعرضه على ضوابط التحقق من الصحة (٢٦٦).

ويتناول الشريف المرتضى ضوابط وأسسا اخرى ففي حديثه عن النص على امامة امير المؤمنين (القيمة) يبين ضوابط الروايات الواردة في الموضوع ، المؤكدة لاستدلاله فيه ، وإنها استجمعت الشرائط التي في ضونها حكم بوجود النص الجلي على امامته (قيمة) ، اذ يحددها بانها تنتهي في الكثرة الى حد لا يصح معه أن يتفق الكذب منها على المخبر الواحد ، وأن يعلم أنه لم يجمعها على الكذب جامع من تواطؤ ، وما يقوم مقامه ، وأن يكون اللبس والشبهة زائلين عما خبرت به (٢٢١) ولذلك نجده احيانا يرفض قطعيا اقامة عقيدة على اساس الاحاديث حيث يجدها (مطعونة ضعيفة) (٢٠٠١) وباستجماع هذه الضوابط يمكن اعتبار تلك (مطعونة ضعيفة)

⁽٢٦) ظ المفيد : رسالة في اجوبة المسائل السروية ٥٦ ، اوائل المقالات ٦٣ / ٧٧ ، تصحيح الاعتقاد ٢٦٦ ، الطوسي : التبيان ١ : ٦ .

⁽۲^{۲۲}) آوانل المقالات ۱۰۹ .

رُ^{۲۰۲}م الْمصند نفسه ۱۱۰ وينظر تحديدات وتفصيلات اخرى في تصحيح الاعتقاد ۱۹۸ ، ۲۲۰ ، ۲۲۲ ، الافصاح ۱۳ ، ۲۰۰ .

^{((} ۱۳ شفاقی ۱۸۸ ، ۱۳۲ ، ۱۹۸ ، ۱۹۸ ، ۱۹۸ و ینظر تفصیلات لخری فی تنزیه الانبیاء ۱۶۸ ، الاملی ۲ : ۲۰ ، الانبیاء ۱۸۸ ، ۱۹۸ ، ۱۹۸ و ینظر تفصیلات لخری فی تنزیه الانبیاء ۱۶۸ ،

^{(&}quot;) تنزيه الانبياء ص ١٣٥ وينظر تفصيلات اكثر في المصدر نفسه ١٢٧ / ١٤٠ / ١٤٠ /

وترد عند الشيخ الطوسي العديد من الاشارات المهمة في تحديد ضوابط شهادة الروايات على الكتاب ، كاللجوء الى طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والالفاظ النادرة (فانه لا يقطع بذلك ، ولا يجعل شاهدا الروايات الشاردة والالفاظ النادرة (فانه لا يقطع على كتاب الله ، وينبغي ان يتوقف فيه ، ويذكر ما يحتمله ، ولا يقطع على المراد منه بعينه ؛ فانه متى قطع بالمراد كان مخطنا ، وان أصاب الحق) (٢٣١) وحدد ملامح منهجية مهمة لقبول الاخبار قائمة على اسس من موافقة ضوابط التعديل والترجيح ، وكاشتراطه لقبول الخبر الاجماع ، او التواتر عمن يجب اتباع قوله ، وعدم قبوله لخبر الواحد وضوابط وشرائط اخرى (٢٣٠).

وقد وردت عن العلامة الحلي ضوابط وتحديدات اخرى للاستفادة من الروايات والاخبار في استنباط أصول العقيدة لا تحيد عن اسس سابقيه (٢٣٣ ، الروايات والاخبار التي يراها نصا خفياً على إمامة امير المؤمنين (تقيم) (٢٤٠) ، المؤمنين (تقيم) (٢٤٠) .

⁽۳۳۱) التبيان ۱ : ۲ ـ ۷ .

⁽ ٢٢١) تسليك النفس (مخطوط) ٧٦ ، انوار الملكوت ٢٢١ .

المبحث الثاني

الموقف من قضية المحكم والتشابه

المطلب الأول: الإحكام والتشابه في النص القرآني

يرد مفهوما الإحكام والتشابه في القرآن الكريم في اطارين يوصف بهما النصّ الشريف يختلفان من حيث الكلية والجزئية .

الاطار الأول: وصنف القرآن الكريم كليا بالاحكام والتشابه

فالاحكام هذا يوصف به القرآن الكريم بلجمعه في قوله تعلى { كتاب احكمت آياته } (هود/٢) .

والإحكام في هذا الاطار من حيث اللغة اريد به وصف القر أن الكريم بالاتفان بحيث لا يتصور فيه العكس ، فكونه محكماً يبعد عنه أيَّ نقص متصور من اختلاف ، او تتاقض ، او مخالفة للاصول والبديهيات ، أوضعف في الاسلوب ، أو وهن في التعبير

واما التشابه ، فقد وصف به القرآن باجمعه في قوله تعالى : { الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ... } (الزمر ٢٣/).

فالتشابه المقصود هنا هو ما يكون بين الاشباء المختلفة من تماثل في الاوصاف واتفاق في الكيفيات فكل الآية ارادت وصف القر أن الكريم الاوصاف واتفاق في الكيفيات فكل الآية ارادت وصف القر أن الكريم بتماثل آياته المختلفة في انتظامها في ضمن سياق واحد من الاعجاز في بلاغة الخطاب ، وقوة الاسلوب ، واحكام الروابط بحيث لا تختلف نصوص خطابه من حيث قدرتها على التعبير عن الحقائق بما ينسجم مع الختلاف استعدادات المتلقين ، وتفاوتهم في الفهم والاهتداء إلى سببل الحق .

ويقول الشيخ الطوسي عن هذا الاطار: (ان وصفه بانه محكم كله المراد به انه بحيث لا يتطرق عليه الفساد والتناقض والاختلاف والتباين والتعارض ، بل لاشيء منه الا وهو في غاية الاحكام ، إمّا بظاهره ، أو بدليله على وجه لامجال للطاعنين عليه ، ووصفه بانه متشابه انه يشبه بعضه بعضاً في باب الاحكام الذي اشرنا اليه (٣٣٥).

ووصف عموم القرآن بالاحكام والتشابه بهذين المعنيين مما لا خلاف فيه بين عموم المسلمين ، فقد اعجز القرآن الكريم فصحاء العرب بما تضمنه من مصاديق ذلك ، والتي غطت وجوها متعددة من وجوه الاعجاز .

الاطار الثاني : وهو يختلف عن الاطار الأول في المراد بالاحكام والتشابه اولا ، وكون الموصوف بهما من النص القرآني هو بعضه وليس كله ثانيا ، حيث يُقسم الكتاب هذا على قسمين آيات محكمة ، واخرى متشابهة . وقد جمع الوصفان في أية واحدة قوله تعالى : { هو الذي انزل عليه الكتاب منيه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخير متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الاالله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب } (أل عمر إن/٧) . فالآية ظاهرة في استقصاء انطباق الوصيفين على كلّ الَقِرآنِ الكريم من خلالِ القسمة (منه إيات محكمات) ، و (وأخر متشابهات) ، فتناولت النصّ بقسميه المتصورين ، كما اوحت باتصاف كل قسم بوصفه الخاص ، لتأكيد خصوصية المعنى المراد للاحكام والتشابه ، وذلك باستخدام حرف (من) الدال على التبعيض ، فالمقصود منهما في هذا الاطار مختلف تماما عما أريد في الاطار الأول ، وهو يمثل ركيزة مهمة في اطار المصطلح القرآني ، وعلما مستقلا من علوم القرآن ، واساسا منهجيا؛ اذ تنعكس عن الموقف منه تحديدا او تفعيلاً ملامح المنهج الفكري ، واصول فهم النص القرآني .

⁽٢٠٠) الطوسى: التباين ١: ١١ ، عدة الاصول ١٥٤ .

وقد وصنفت الأيات المحكمة في هذا الاطار به (ام الكتاب) لتحميلها مهمة خاصة اذ تتمتع بمرجعية مهرمنة على مجمل النص القرآني ؛ ففظ (الام) في اللغة يمثل ما يكون مرجعاً وموئلا واصلا يرجع اليه ، وهو ما تمثله الأيات المحكمة فعلا بالنسبة إلى قسمها الآخر (الآيات المتشابهة) وهو ما اشارت اليه الآية بوضوح ، اذ تكون المحكمات المرجع الذي يستند اليه في كشف دلالات المتشابهات التي يلفها الابهام . والآية ترتب على اتباع المتشابهات التراخ هذه المرجعية التي تمثل على اتباع المتشابهات الراخطيرا ؛ لتؤكد هذه المرجعية التي تمثل حاجزا عن ترتب ذلك الاثر (الزيغ ، والاتصاف بمرض القلب) عن تجريد الآيات عن الرجوع إلى الأصل . وبالتالي تكون مرتعا خصبا يستغله أولنك الإ انغون ، وينقادون إليه فيعومون المتشابهات بتحميلها مالا نتحمل مما لا يسهل كشفه مع تغييب مرجعية الأصل (المحكمات) وهذا ما يترتب عليه الوقوع في مغبة التأويلات المذهبية التي تضرح بالنص عن مركزيته وهيمنته ، فالمحكم في هذا الاطار يراد به : (مايفهم المراد بظاهره) "

فهو واضح الدلالة ، بيِّن المعنى ، ويتضمن بهذه الحدود مرتبتين : النصّ ، والظاهر .

أما المتشابه فهو كما برى الشيخ المفيد : المحتمل الذي لا يتضح دون النظر ، اذ يرى ان الأيات المتشابهات هي (محتملات لا يتضح مقصودها الا بالفحص والنظر)(^{۲۲۷)}.

أما الشيخ الطوسي فالتشابه عنده: (ما أشتبه المراد منه بغيره ، وان كان على المراد والحق منه دليل) (٢٦٥) فهو الكلام غير الواضح في دلالته على ما أريد به ، ويقع هنا في الأيات المجملة التي تفتقر إلى التفصيل ، والمؤولة التي لا تدل على المعنى الا بعد التفسير والكشف ، والمشكلة التي خفيت دلالتها للالتباس والابهام (٢٦٥).

⁽٢٠١) المفيد : النكت الاعتقادية ص ٢٤٦ ، المكتبة العصرية بغداد ١٣٤٣ ه. .

^{(ٌ٬٬٬٬} المصدر نفسه . (ٌ٬٬٬ الطوسي : التبيان ۱ :۱۱ .

وقد سبق ان فصل البحث القول في ظاهر النصّ كقسم من أقسام المحكم، والقي هذاك بعض الضوء على المحكم من خلاله، وما يهم هذا هو المتشابه في القرآن والموقف منه.

يقول الراغب الاصبهاني: (المتشابه ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره أما من حيث اللفظ ، أو المعنى) (^{٢٤٠).}

وخص المتشابه من حيث المعنى بان من مصلايقه (أوصاف الله تعالى ، وأوصاف يوم القيامة فان تلك الصفات لا تتصور لنًا ؛ اذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه ، ولم يكن من جنس ما نحسه)(٢٤١) .

وعرفه الشيخ الطوسي بأنه : (ما أحتمل وجهين فصاعدا)(٣٤٦) .

وللمسلمين أراء كثيرة في تحديد معنى المحكم والمتشابه تكاد ان تتفق فيما بينها في المرتكزات الاساسية والمعاني الكلية وان اختلفت فى تحديد بعض الدلالات الجزئية ، ولا مجال هنا للخوض فى تفصيلاتها فيحسن الرجوع إلى مظانها(٢٤٢).

المطلب الثاتي: علم تأويل المتشابه

انقسم المتصدون لفهم النص القرآني حيال أية المتشابه ، وموقع الواو منها في قوله تعالى: { ومنا يعلم تأويله الأالله والراسنخون في العلم .. } على فريقين:

الفريق الأول: من يرى ان الواو في قوله تعالى { والراسخون في العلم } للاستنناف ويكون المراد منها من ثم: ان تأويل المتشابه لا يعلمه الا الله تعالى وحده واما الراسخون في العلم فقد مدحوا في الأية بتجنبهم

^{(&#}x27;۲۶) المفردات ۲۵۶ . ('۲۱) المصدر نفسه .

^{۴17}) التبيان ۳ : ۳۹۵ .

⁽٢٠٠٠) ينظر : تفصيلات الأراء . الزركشي : البرهان في علوم القرآن : ٢: ٧٩-٨٦ ، ألطونسي ، التبيان ٣: ٣٩٥ وما بعدها ، الطبرسي : مجمع البيآن ٢: ٤١٠ ، السيوطي : الاتقال ۲: ۲-۳ وغيرها .

الخوض في المتشابه ، واتباعه ، وتركوه لله تعالى ؛ اذ هو سر من اسراره ، لا يُكشف لاحد من العباد ؛ ولأن متبعيه دُموا ووصفوا بالزيغ عن الحق وهذا ما نقله السيوطي عن ابن عباس في اصبح الروايات عنه^(٢٤٠)

ونقل الحارث المحاسى (ت ٢٤٣ هـ) عن عبيدة انه قال في الآية : (من اين يعلمون تأويله ؟ وانما انتهى علم الراسخين إلى ان قالوا: ((أمنا به كل من عند ربنا))(المنا به كل من عند ربنا)

وسئل الإمام مالك عن الراسخين ايعلمون تأويله ؟ فقال انما معنى نلك ان قال : وما يعلم تأويله الا الله ، ثم اخبر ، فقال : ((والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا)) وليس يعلمون تاويله)(٢٤٦)

واكد الطبري في تفسيره كون الواو للاستئناف ، وقدر معنى الآية بحسب ذلك ، فقال : (واما الراسخون في العلم فيقولون : أمنا به كل من عند ربنا . لا يعلمون ذلك ولكن فضل علمهم في ذلك على غيرهم . العلم بان الله هو العالم بذلك دون سواه من خلقه) (٢٤٠) .

ويؤكد رأيه هذا حين يحدد معنى المتشابه بانه (مالم يكن لاحد إلى علمه سبيل مما استاثر الله بعلمه دون خلقه)(٢١٨)

وكون الواو للاستنناف يرجحه أيضا الزركشي (٢٤١) والسيوطي (٢٥٠).

الفريق الاخمر: الذي يرى ان الواو في الآية للعطف ، ومن ثم فالر اسخون يعلمون تأويل المتشابه ، كما يعلمه الله تعالى ، والى ذلك ذهب طائفة منهم عبد الله بن عباس في رواية عنه ، وانه قال : (انا ممن يعلمون تأويله)(آهم)

ومنهم ايضاً مجاهد ؟ اذ قال في تفسير الآية : (يعلمون تأويله)(٢٥٢) وعن الضحاك ، انه قال بذلك وعلل رايه انهم: (لو لم يعلموا تأويله لم

^{(&}lt;sup>۲۱۱</sup>) الانقان: ۲:۲

^{(َ * *} أَ) المعقلُ وفهم القرآن : ٣٢٩ تحقيق حسن القوتلي دار الفكر بيروت طـ ١٩٧١ م .

⁾ جامع البيان ٢ :١٣٢ ط.١ بولاق / مصر ١٣٢٤ هـ . المصدر نفسه .

⁷¹⁹) البرهان⁷ ؛ ۸۳ .

[&]quot; (الاتقان ٢ : ٣ .

⁾ ظ: السيوطى: الاتقان ٢ : ٣ .

[&]quot;) المصدر نفسه

يعلموا ناسخه من منسوخه ، ولا حلاله من حرامه ، ولا محكمة من متشابهه)(٢٥٢) و هو ما اختاره النووي ؛ لانه الاصح اذ (يبعد ان يخاطب الله عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق إلى معرفته (٢٥٤)

واهل السنة ، واغلب الصحابة والتابعين وتابعوهم بل حتى المتأخرون

علم، الرأى الأول . اما الإمامية فهم يكادون أن يجمعوا على القول الثاني ، وإن الواو في الآية للعطف ، و أنّ الر اسخين يعلمون تأويل المتشابه .

وهذه القضية تحتل عندهم اهمية كبرى تتصل بمنصب الإمامة الذي هو قطب الرحا في مذهبهم ، وتمثل ركيزة منهجية يقوم عليها بناء كبيرً يتمثل في حشد واسع من التأويلات لطائفة كبيرة من آيات الكتاب اعتمادا على الروايات الواردة عن المتهم ؛ اذ يرون ان الرسوخ الموصوف في الآية مخصوص بالأئمة (طهراسه).

وهذا ما تؤكده الروايات الواردة عن الأئمة (طيفر المام) انفسهم ، والتي تشكل المرجعية المركزية للمذهب كما سبق بياته وقد تتاول البحث هذه الروايات في المبحث الأول من هذا الفصل .

فالمتشابه عند الإمامية مما يقع تحت نطاق امكان الكشف والبيان عن دلالاته ولكن ليس لكل احد ، والما يمكن ذلك لمن خصهم الله تعالى بالرسوخ وكانوا عدل الكتاب ؛ فإن رد المتشابه إلى الراسخين في العلم يعني صيرورته محكما لما يمثله النص الوارد عن الأئمة من خصوصية كونه مبين القرآن ، والكاشف عن دلالاته فضلا عن مرجعية النص لنفسه في كشف محكمه لمتشابهه ، كما اشارت الآية الكريمة في جعل المحكمات ((ام الكتاب)) ، وهو ما اكده الأنمة (طهرالهم) في رواياتهم ، وفصل القول فيه متكلمو المذهب ومفسروه

هذهِ الخطوط العريضة للموقف من علم تأويل المتشابه نجدها تتجسد بوضوح في أراء متكلمي الإمامية ، ولا سيما من اختار البحث استطلاع ارائهم في فهم النص .

⁽۲۵۲) المصدر نفسه . (۲۵۱) المصدر نفسه .

فالشريف المرتضى - مثلا - يورد في تفسير هذا الموضع من الأية ثلاثة وجوه (^(ده)) ، يرى انها جميعاً مما يمكن للآية ان تحتملها ، ويشير إلى ان النتيجة المستخلصة منها جميعاً أنّ الراسخين يعلمون تاويل المتشابه ، إمّا على نحو العموم ، أو - وهو اقل ما تتحمله الأية - انهم يعلمون المتشابه في سبيل الاجمال ، ولا يعلمه بعينه وتفصيلاً الا الله تعالى .

وحتى مع كون الواو للاستئناف ، فانه يؤول قوله تعالى على لسان الراسخين : { يقولون امنا به } أنه (استئناف جملة استغني فيه عن حرف العطف كما استغني في قوله تعالى : { سيقولون ثلاثة رابعهم كليهم } (٢٥٠١) (الكهف/٢٠) .

وامًا المراد بالتأويل في الآية لا محالة هو (المتأوّل) ؛ لانه قد يسمى تاويلاً ، وهو مالا يعلمه العلماء ، وان كان الله عز وجل عالماً به ، كنحو قيمام الساعة ، ومقادير الثواب ، والعقاب ، وصفة الحساب ، وتعيين الصغائر ..) (٢٥٧) .

ويخصص صفة الرسوخ في العلم المقصودة في الآية بالأئمة (بير المله) في تفسير اية كريمة اذ يقول: (... ثم وصف الأئمة (بير المله) فقال تعالى:

{ التسانبون العابدون الحامدون السانحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله }
(التوبة/١١) ، الا ترى انه لا يصح ان يامر بالمعروف الا من قد عرف المعروف كله حتى لا يخطىء فيه ، ولا يزل ، ولا ينسى ، ولا يسئل ، ولا ينهى عن المنكر الا من عرف المنكر كله والحله . ولا يجوز لاحد ان يقتي ، ويأتم الا بمن هذه صفته ، وهم الراسخون في العلم الذين قرنهم الله تعالى بالقرآن ، وقرن القرآن بهم))(١٥٠٥)

⁽ و المالي ١: ٤٤٠ . (و المصدر نضه .

⁽__) المصدر نصبه . (^^) المصدر تقيية 1 : ٤٤١ .

^(°) الفصطر لطنة (أمنسوخة ص ٣٨ . (° ° °)

ومن خلال تعريفه للمتشابه ، نجد الشيخ الطوسي يؤكد امكانية علم الراسخين بتأويله ، فانه يوحي بقسمته على : سا يمكن ان يعلم من قبل العباد ، وما اختص الله تعالى به . ذلك ان المتشابه عنده هو (مالا يعلم المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدل على المراد منه) (٢٥٩) فما تم له هذا الاقتران اذن ينكشف ويرتفع تشابهه ، ويعود محكما ، وسالم يحصل معه ذلك الاقتران بيقى في دائرة التشابه ، وهذا ما ينطبق على المتأول .

كما يمكن استفادة ذهابه إلى امكان العلم بتاويل المتشابه في تقسيمه لمعاني القرآن على اربعة اقسام (٢٦٠):

الأول : ما اختص الله بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه ، ولا تعاطي معرفته ، وذلك مثل قوله تعالى : { يسألونك عن المساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي ... } (الاعراف/١٨٧) .. وهذا القسم هو اجلى مصاديق المتشابه الذي يمكن ان يكون سندا للقائلين بالاستئناف في الواو الواردة في الآية ؛ اذ ان هذا القسم يقع في دائرة مالا يعلمه الا الله تعالى وليس للراسخين إلى علمه من سبيل ، بل لا يجوز الخوض فيه . ولا شك ان اتباعه مسئلزم للزيغ الذي عبرت عنه الآية الكريمة .

الثاني : ما كان ظاهره مطابقاً معناه . فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها .

الثالث : ما هو مجمل لاينبي، ظاهره عن المراد مفصلا ، مثل قوله تعالى : { اقيموا الصلاة وآتو الزكاة } (سورة البقرة ٢٦٤) ومثل هذا تفصيليا لا يستخرجه الا النبي (٣) ووحي من جهة الله تعالى . فتكلف القول في ذلك خطأ ممنوع منه .

الرابع : ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين ، فما زاد عنهما ، ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا ، فهذا مالا ينبغي ان يقدم احد به ،

^{(&}lt;sup>۲۵۹</sup>) التبيان : ۲: ۲۹۰ .

^{(&}quot;") المصدر نفسه ١ :٥ (بتصرف) .

فيقول : أن مراد الله فيه بعض ما يحتمل الا بقول نبي أو أمام معصوم ، وباستحضار تحديده السابق الذكر للمتشابه نجده ماثلاً في هذا القسم

فتقسيم الطوسي يمكن ان نلحظ منه توزيعا للخطاب القرآني حسب مراتب البيان والوضوح في الدلالة فيه ، فاشده ابهاما يقع في دائرة الغيب الذي لا يعلمه الا الله تعالى ، وهو متشابه ليس لأحد تكلف القول فيه ، وثم يمكن معرفته بعد ان يخضع لضوابط الخطاب نفسه ، وقدرته على الكشف عن دلالاته (رد المتشابة للمحكم) ، او بتحقيق وظيفة النبوة والإمامة كمر جعية للبيان فيه ، مما يشكل مصداقاً لصفة الرسوخ في العلم .

وهو يؤكد وجود هاتين المرجعيتين لرفع التشابه (الطارّىء) على النص بالرجوع اليهما

فَالْمَرْجَعِيةَ الأولى تَتَمثل في النصّ نفسه في قسمه ، الأول مما ورد في الآية وهو المحكم

اذ المحكم هو (ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ، ولا دلالة تدل على المراد ؛ لوضوحه ، نحو قوله تعالى : { أَنَ الله لا يظلم الناس شيئاً } (يونس/٤٤). وقوله تعالى: { أَنَّ الله لايظلم مثقبال ذرة } (۲۹/) (النساء/۲۹).

ولانه بهذه الدرجة من وضوح الدلالة ، فإن له مرجعية ، ويمثل اصلاً يقاس اليه المتشابه ، و هو ما عبرت عنه الآية بقوله تعالى : { ام الكتاب } اذ معنى ذلك (اصل الكتاب الذي يستدل به على المتشابه ، و غيره من أمور الدين)(٢٦٣)

ونلاحظ ان تطبيق مصداقية هذه المرجعية الأولى اخذت مكانتها الكبيرة عند الشيخ الطوسي في تفسيره للمتشابهات ؛ اذ يردها إلى تلك المحكمات التي هي اصولها . فمن الامثلة التطبيقية على ذلك -مثلا(٢٦٢) - قوله تعالى : { رينا لا تحملنا مالا طاقة لنا به }

^{(&#}x27;¹⁷) التيان ٣ : ٣٩٥ . ('¹⁷) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٥ . ('¹⁷) المصدر نفسه ٣ : ٣٩٧ .

لما المرجعية الثانية فهم الراسخون في العلم وهم الأئمة (سبم المه) أذ انهم يعلمون تأويل المتشابه ، حيث نجد أن الشيخ الطوسي ليؤكد هذا المعنى ، فهو لا يقول بعطف ، ولا استئناف صراحة ، وأنما في تلميح إلى عنم الحلجة إلى نلك ويقطع من الآية ما يمل على رأيه صراحة من خلال التطييق الفطي لما يراه في تفسيرها ، أذ يقول : (((وما يعلم تأويله)) أي تفسيره ((الا الله والراسخون في العلم)) يعني الشابئين فيه ((الا

ونحن نلاحظ هنا اثر الروايات الواردة عن اهل البيت (هه المه) في هذا التقسيم . وقد مرت بنا سابقا - كما نلاحظ اثر الروايات في عموم تفسيره (التبيان) الذي جاء مصداقا مهما من مصاديق المنهج الاثري في تفسير القرأن الكريم (٢٦٥) ، كما كان يمثل تفسيرا اعتمد الراي والمعقول في منهجه .

واذا كان للسابقين بعض الرشحات في بيان الأسس المنهجية المعتمدة في فهم النص ، فان العلامة الحلى قليلا ما يتعرض إلى تحديدها ، وانما يذهب مباشرة إلى توظيفها تطبيقيا . فعلى الباحث في ذلك ان ينتز عها من خلال تلك التطبيقات . فنحن نجده في منهجه الكلامي الذي ميزته العقلنة في جزئياته ومراحله كلها قد وظف الأسس المنهجية ، والاستدلالات المنطقية في استنباط أصول العقيدة ، وهو ما يلحظ جليا في موقفه من (المتشابه) تحديدا والذي يؤطر فيه لعلاقة

⁽٢٦٤) المصدر نفسه ٢ : ٣٩٩ .

^{^^1°)} لاحظ بعض النماذج لتفسيره النصوص في ضوء الاخبار ، و هي كثيرة جدا منها ـ مثلاً ـ المصدر نفسه ٢: ١٦١ ، ٢: ١٦٨ ، ٤: ٢٤٢ ، ٥: ٣٥٣ ، ٥: ٤٠١ وغيرها ـ

متينة مع الإمامة ، انطلاقا من (العِدلية) للكتاب بدلالة حديث الثقلين ، و (الخلافة) للرسول (*) وسنته (المبينة) فهما اطار أن لعلاقة المعصوم (الإمام) بالنص القرآني .

فوجود المتشابه في النص القرآني يشكل منطلقا اساسيا للاستدلال على وجوب الإمامة اولا ، وعصمة الإمام ثانيا ، عند العلامة الحلي ، اذ يستدل على ذلك بآية المتشابه ، ووجه الاستدلال عنده ان أي تاويل للنص القرآني يخضع للاحتمال ، ولا يفيد اليقين ؛ إذ أن (الغلط في التاويل ضلال محنور ، وحنر عنه في غاية التحنير وكل غير معصوم يمكن أن يكون كذلك . والإمام ثابت لوجوب الإمامة . فالإمام معصوم)(٢٦٦)

وبعد أن يقرر قطعية تأويلهم (المهرالمة) للقرآن ، فضلاً عن أصل معر فقهم بتأويل المتشابه ، يؤكدها ببيان نسبية التشابه ، اذ هو خاص بغير هم فمعهم لاوجود للتشابه ؛ اذ ينكشف لهم المراد منه ، ويكتسب ذلك الكشف يقينية تامة . يقول (... ان التشابه والاجمال إنما هو الاحتمال النقيض ، و هو من عدم العلم اليقيني ، فاما من علم يقينا جزما بمراد الله تعالى من هذا اللفظ، وهم المعصومون الذين هم المتقوم حقيقة ، وغير هم بالمجاز ، فانهم يعلمون دلالة اللفظ يقينًا ، ومراد الله تعالى منه ، فلا يكون مجملا ، او متشابها بالنسبة اليهم)(٢٦٧)

ونجده يستفيد هذه الخصوصية للمعصوم ، واستمر أن وظيفته المبينة للنص ، وكشف التشابه عنه مع تحديده لدور كل من طرفي النص : الكتاب نفسه ، والسنة الشارحة له ، وآثر هما في الاستدلال . عند حديثه عن الآية الكريمة ، قوله تعالى : { وها اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم } (سورة البقرة/٢١٣) ، اذ يحذد وجه الاستدلال بها بـ (ان الاختلاف) (وقع) في التأويل لا التنزيل ، وقوله تعالى: { من بعد ما جاءتهم البينات } ليس المراد حصوله لهم بالفعل ، بل المراد نصب ما يصلح ان يفيد العلم يكون بغيا ، وهو (أي ما يصلح ان يفيد العلم) إمّا عقلي أو نقلي] ، ثم يبين الموقف من العقل

⁽٢١٠) الالفين ١٢ ؛ . (٢١٠) المصدر نفسه ٣١٠ .

وحاكميت النسبية ، سواء عند المخالف ، ام الموافق ، فيقول (والأول ((العقلي)) لا يصلح عند المخالفين مطلقا ، وأما عندنا ، فلأنه ليس بعام في سائر الاحكام والتاويلات ، فتعين الثاني ((اي النقل))) .

" (والنقل إما قراني أو نبوي ولما كان البحث في تأويل الكتاب مع وجوده فارم الانتقال للسنة . ولما كانت (ليست شاملة للاحكام التي لا تتناهى ؟ و لأنها تحتاج إلى بيان تأويل لها ، فإن اكثرها مجملات ، وعمومات ، ومجازات ، واحتصالات ، فليس الا المعصوم ؟ لأن قول غيره لا يكون بينة ويكون الاختلاف بعده بغيا ؟ لأن البينة ما يفيد العلم اليقيني . ولهذا جعل الاختلاف بعده بغيا) (٢١٨).

وخلاصة القول في علم تأويل المتشابه عموماً ، والموقف من الأية الكريمة القول في علم تأويل المتشابه عموماً ، والموقف من الأية الكريمة ، وقولة تعالى : { ومنا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم .. } لا سيما ان الغالبية العظمى - ان لم نقل الجميع - من الإمامية على ان الواو في الآية عاطفة ، وان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه (٢١١) .

وما يميل اليه الباحث في هذه المسألة ان خلطاً قد وقع في معنى التأويل الجأ إلى هذا الاختلاف ، حيث جلوز المختلفون المعنى القرأني المراد من التأويل ، وبنوا عليه أصل الاختلاف ، وهو ما سنقف عنده في مبحث التأويل .

فالواو - هنا - يصبح ان تكون عاطفة ، اذا اردنا بالتأويل في الآية تفسير الآية المتشابهة تفسيرا لفظيا مما يمكن ان يعلمه اهل اللسان وفنونه ، وما يكشف عنه (اصل الكتاب) من دلالات ومفاهيم . اما حقيقة معناها

⁽۲۰۱) الالفين ۲۰۱ .

^{(&}lt;sup>175</sup>) ينظر مثلا : المشريف الرضمي (ت ٤٠٦ هـ) : حقائق التأويبل ٥ : ١٣٨ ، الطبرسي : مجمع البيان ٢: ٤٠١ ؛ دار احياء التراث العربي بيروت ١٣٧٩ هـ ، ابن شهر الشوب : متشابهات القرآن ٢: ٢٤١ ، الميد عبد الله شبر (ت ١٣٤٢ هـ) : تفسير شهر ص ٨٠ دار الكتب العلمية بغداد ، الميزواري : مواهب الرحمن ٥ : ٤٠ ، واما السيد الطباطباتي صاحب الميزان فيرى ان القرآن يدل على جواز العلم بتأويله فيره تعالى ؛ وأما هذه الآية ، فلا دلالة لها على ذلك ، وهو ينطلق - هنا - من خصوصية تعالى ؛ وأما هذه الأي فيا يراه ، وهو غير ما فهمه الأخرون من معنى بشير إلى حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر .

الذي تؤول اليه - و هو المعنى القرأني المراد بالتأويل - فهذا مـالا يعلمـه الا الله تعالى .

كما يصح ان تكون الواو استئنافية ، اذ ان حقيقة ما توول اليه المتشابهات خافية على غيره تعالى ، لكنهم يعلمون تفسير الفاظها ، ويبنى ذلك عند الباحث على ان القرآن الكريم بدل عليه من ناحيتين :

الأولى - تعبيره باتباع المتشابهات من قبل من في قلوبهم زيغ . وهذا يعني ان لها مفهوماً يفهمه الناس . ولو لا ذلك لماصبح ان يطلق لفظ (الاتباع) .

الأَخْرى - ان القرآن كتاب هداية وبيان ، وقد وصنف نفسه بانه تبيان لكل شيء ، فكيف لا يكون مفهوما بعمومه فضلاً عن المتشابهات منه ؟!

ومن جانب أخر ، فإن الآية قد عينت اصلا يُرجع اليه لمعرفة المتشابهات ، وهو (المحكم) الذي يرد اليه ، فلا شك في ان هذا الرد الى المحكم ، و المقابسة إلى اصوله ، وقواعده مما يمكن لكثيرين ، وقد مارسه كل مفسري القرآن الكريم ، وبالتالي يمكن معرفة ما تكشفه (المحكمات) من تشابه (المتشابه ، بمعنى من تشابه (المتشابه ، بمعنى تفسيره اللفظئ الذي اشرنا اليه .

ويبدو أنَّ للروَّايات الواردة عن الأئمة (عيف المهل) - مصا تناوله في المبحث الأول في تخويل المبحث الأول في تأويل المبحث الأول في تأويل متكلمي الإمامية ومفسريهم للآية بالتخصيص .

و الحق ان تلك الروايات يمكن ان تعدّ من باب الجري والانطباق حيث يمكن ان تتعدد المصاديق التي تشملها الآية ، ويكون الأنصة (طبه المه) من تلك المصاديق ، بل اجلاها تحققاً بعد الرسول (ﷺ) .

ونستنكر هذا اشارة الإمام على (القيم) إلى علم الرسول (*) بتأويل المتثابه (۲۰۰) ، ومن ثم - بحسب اصول الإمامية - علم الأنمة (سد المد) به الحضا .

⁽ ۲۲۰) نهج البلاغة ٤٤ .

المطلب الثالث: حكمة وجود المتشابه في القرآن

ومما يتصل بالمتشابه في القرآن ، وتنسحب أثاره على اسس المنهج عند الإمامية قضية الحكمة من وجوده في القرآن الكريم .

يقول الشيخ الطوسي: أنها تتمثل في (الحث على النظر الذي يوجب العلم دون الاتكال على الخبر من غير نظر ، وذلك انه لو لم يولم بالنظر ان جميع ما يأتي به الرسول ((الله على بحوز ان يكون الخبر كذبا ، وبطلت دلالة السمع وفائدته ، فلحاجة العباد إلى ذلك من الوجه الذي بيناه ، انزل الله متشابها . ولولا ذلك لما بان منزلة العلماء وفضلهم على غيرهم ؛ لأنه لو كان محكما كله لكان من يتكلم باللغة العربية عالما به ، ولا كان يشتبه إلى احد المراد به ، فيتساوى الناس في علم ذلك ، وما انزله محكما فلمثل ذلك ، على ان المصلحة اقتضت ذلك ، وما انزله حكمة المتشابه الذي لولا وجوده لاكتفى الناس بالخبر عن النظر ولينتج عن ذلك ان (لا يتبين فضل العلماء على غيرهم ، ولكان لا وحصل لهم الشواب النظر في المعاني) (٢٧٠).

ويرى الفيض الكاشاني اهمية هذا المنظور ، وضرورة وجود المتشابهات في النص ؛ لضرورة تفرضها طبيعة النص نفسه ، ويوحي بها اصل المتشابهات محتملات ، لا بها اصل المتشابهات محتملات ، لا يتضح مقصودها الا بالفحص والنظر ؛ ليظهر فيها فضل العلماء الربانيين في استنباط معانيها ، وردها إلى المحكمات ، وليتوصلوا بها إلى معرفة الله وتوحيده (٢٧٣).

ويلتفت السيد السبزواري الى ان حكمة وجوده مرتبطة باصل السبب في وقوعه ؛ اذ التشابه انما يحصل في رأيه بسبب القصور في العقول ،

⁽۲۷۱) التبيان ٣: ٣٩٦ وينظر المصدر نفسه ١: ١١.

⁽۱۲۲۱) مجمع البيان ۱: ۱۱ . ۱۲۷۱ : ۱۲ .

⁽۲۲۳) تفسير الصافي ١: ٢٤٦ .

و عدم الاحاطة برد المتشابه للمحكم , وبالتالي فحكمة وجوده تتمثل في عدم درك العقول وعدم احاطتها بالحقائق القرآنية ، والا فلا قصور في نفس الآيات المباركة بعد رد بعضها إلى البعض (٢٧١) .

وهذا ما يرجمه الباحث في المسالة ؛ اذ أن الخطاب القرآني جاء محيطاً في خطاباته بالمراتب المتصورة في الفهم والادراك في العقل الانساني جميعها ، وبما أن عليه أن يغطى في نص وأحد هذه المراتب على اختلافها ؛ فقد جاءت نصوصه مستوعبة للواقع (الموجود) فعلا من الاستعدادات والقدرات ، وللحد الاعلى المتصور من تراكمها وترقيها . وقد قبال الرسول (١١) (بعثنا معاشر الانبياء لنكلم النباس على قيدر

ذلك ، فضلا عن أن وجود المتشابه في القرآن في رأى الباحث كان الشرارة الأولى التي شكلت منطلقات العقل الاسلامي للتعامل مع النص ، ولبروز ملامحه ، كرؤية ومنظور لمركزية الخطاب ومرجعيته بشكل خاص ، ولتشكيل تصور عام للعقل المخاطب بالنص القرآني ، ودعوته بل منهجه القائم على التدبر والتفكر في أفاق هذا النص ، والسير معه في ترقياته ، غوصا في استنباط أصبول المنظور الالهي للوجود عموما ، وللعقيدة بشكّل خياص ولتؤكد حالة اخرى تتمثل في خصوصية من تتحقق فيه القدرة على الاحاطة التامة بتأويل المتشابه ، وكشف معانيه ، وبيان مدلولاته ، والاشارة اليه كجهة ، ينبغي تمثل مرجعيتها في هذا الكشف والبيان ، وهم من تحقق فيهم معنى الرسوخ الموصوف في الآية . فوجود المتشابه له صلة كبيرة بالعقل الانساني المخاطب بالنص القرآني ، وهو ضرورة عقاية تفرضها خصوصية النص من جهة ، وخصوصية المخاطب به ، ومراتب فهمه من جهة اخرى ، وتعيين مرجعية انكشاف معانيه في جهة يحصل معها اليقين بكشف دلالاته من جهة ثالثة .

⁽۲۷۰) المواهب ٥: ٨٥ . (۲۷۰) سنن الترمذي ١١: ٥٣ .

الفصل الثالث

أسس التأويل وتطبيقات المنهج

المبحث الأول : حقيقة التأويل

أولاً: التأويل لغة

التأويل من الأول ، أي الرجوع إلى الأصل . ومنه : المويّل الذي يُرجم اليه (٢٧٦).

قال الجوهري : التأويل تفسير ما يؤول اليه الشيء . وقد أوْلته ، وتأوّلته بمعني(٧٧٧).

وقال ابن منظور : الأول : الرجوع . أل الشيء يؤول مألا : رَجَعَ . وأوّل اليه الشيء : رَجَعَه (^{۲۷۸)}.

واوّله ، وتاوّله : فسره . وقوله عز وجل : { ولما يأتهم تأويله } (يونس ٣٩/) ، أي لم يكن معهم علم تأويله ... وفي حديث ابن عباس (رض) قوله (*) عبر قوله : (اللهم فقهه في الدين ، وعلمه التأويل) .

وقال ابن الأثير : هو من آل الشيء يؤول إلى كذا ، أي : رجّع ، وصار اليه . والمراد بالتأويل : نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلي إلى ما يحتاج إلى دليل ، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)(٢٧١)

^{(&}lt;sup>(۱۷۷</sup>) الراغب الاصفهاتي : المفردات في غريب القرآن ٣ ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة البلي الحابي (٩٦١ م

⁽⁽٢٧) الجوهري : تاج اللغة وصحاح العربية ٤: ١٦٢٧ مادة (اول) ، تحقيق احمد عبد المغفور عطا ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٦م .

^(^^^) كسان العرب ١٣: ٣٣ (مُلاة اول) ، المطبعة الاميرية ، بولاق ، مصر ، ط١ ،

⁽٢٧١) ينظر: المصدر نفسه ١٣: ٣٤.

وفي قوله عز وجل { هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله } (الاعراف/٥٢) ، قال أبو اسحق : معناه : هل ينظرون الا ما يؤول اليه امرهم من البعث ، وما يؤول اليه الأمر عند قيام الساعة)(٢٨٠).

ولا يدفى مالاستعمال اللغوي من الله بارز في تحديد مفهوم اللفظ في اية لغة. وعلينا من هذا الاستعمال في لغة. وعلينا من هذا الاستعمال في العقد العربية للفظ التأويل ، والذي يكاد يتحدد إجمالا بما يرجع اليه الشيء ، ويصير ، ويجب أن نستحضر ذلك عند بحث موقف أهل الاصطلاح والقرآن الكريم من القضية .

ثاتيا: التأويل اصطلاحا

يقول المشيخ الطوسي : أن التأويل هو (التقسير ، وأصله المرجع ، والمصير)(٢٨١).

و هو تعريف يشير إلى شقين من الدلالة يتطق أولهما باللفظ وكشف معتبه ، وثانيهما بحقيقة أخرى يؤول البها مدلول اللفظ ، ويمثّل مصيرها الذي ترجع اليه .

ويؤكد هذا المعنى عند تفسيره لقوله تعالى : { بل كذبوا بما لم يحيطوا به علماً ولما يأتهم تأويله } (بونس/٣٩) .

قال : معناه ما يؤول أمره اليه وهو عاقبته . ومعناه : متأوله من الثواب و العقاب (٢٨٣)

ويكاد العلامة الحلي ان يتطابق في تعريفه مع رأي الغزالي ؛ فالتأويل عنده (احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الذي دل الظاهر عليه) (٢٨٣).

⁽۲۸۰) المصدر نفسه: ۱۳: ۲۵:

ونلمح عند ابن رشد (ت: ٥٩٥ه) تحديدا للمعنى الاصطلاحي للتأويل بدلالة اللفظ المنقولة بدون الاستند إلى الأصل اللغوي ، وهو تعريف تابعه عليه الكثيرون ، وصار معتمدا عند الباحثين ، وبنى عليه اسس منهجية في التوفيق بين الشريعة والحكمة فالتأويل عنده (اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لمان أهل العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير نلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي) (٢٠٤١ ومع التوسع الكبير عند الباحثين في تعريف أصناف الكلام المجازي) (٢٠٤١ ومع التوسع الكبير عند الباحثين في تعداد تعريفات التأويل فلسنا بحاجة إلى تحديد اطار عام . وما أو رتناه كاف لذلك . وما يهم في هذه التعريفات ان أغلبها يقيد مدلول التأويل بما يتمثل في اخراج اللفظ عن دلالته الحقيقية الموضوعة في أصل اللغة . وهذا ما يستدعي التوقف عنده ، ويستلزم مقدمة مختصرة قبل الولوج إلى تصيلاته .

فهذه التعريفات اصطلاحية . والتعريف الاصطلاحي كما نفهم هو ما تعارف عليه أهل الاصطلاح من وضع لفظ ما ؛ ليدل على معنى معين يتبادر إلى الذهن عند اطلاق ذلك اللفظ . والى هذا الحد ، فالمعنى الاصطلاحي قد أبتعد عن الأصل اللغوي الذي استقر على ان التأويل من الأول بمعنى الرجوع ، فالتأويل ما اليه المصير والرجوع .

فالحقيقة العرفية للفظ التأويل ثم الابتعاد عنها في الآصطلاح ، وقيدت دلالاتها فيه باطار يتعلق بابعاد بلاغية ، وينفلت إلى اطار الأصل اللغوي .

ثالثاً: التأويل في الأستعمال القرآني

ما حـال الحقيقـة الـشرعية هنـا ؟ نلاحـظ أن الخطـاب الـشرعي (القرآن) التزم باصـول اللغة ، وتقيد بوضع اللفظ فيها ، وكـان اكثر قربا بل تطابقا مع ذلك الأصـل وأكثر شمولية في تحديد أبعاد المصطلح

⁽٢٠٠٠) مبادئ الوصول إلى علم الاصول ص ١٥٥ تحقيق عبد الحسين محمد على البقال مطبعة الأداب النجف ط ١ ، ١٩٧٠ .

^(^^1) فصل الدقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص ٣٧ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ط ٢ ١٩٨٦م .

في حالاته المختلفة التي عبر المعنى الاصطلاحي عن جزء يسير من أبعادها .

فاذا علمنا أن الحقيقة الشرعية للفظ تتمثل في اللفظ الذي كان وضعه بيد الشارع ، وثابتا من قبله (٢٨٥) بما يعطيه من قطعية الصدور ، ومن ثم المرجعية في التعبير عن الدلالات المرادة من اللفظ اذ ليس هناك أولى من الكتاب نفسه في بيان معاني المفردات الواردة فيه لو تتبعنا حركة المفردة في القرآن الكريم ، وما أضغي عليها من دلالات وأبعاد ، لوجناها تشكل منتظمة - الركائز الاساسية للمنظور الذي ترد فيه في كل مرة بما يكاد يتقاطع مع المعنى الاصطلاحي للفظ ، فلفظة التأويل ترد فيه القرآن الكريم سبع عشرة مرة في خمس عشرة أية (٢٨٦) ، اثنتان منها تردان في سورة آل

 $\binom{^{\wedge a_1}}{1}$ المشكيني : مصطلحات الأصول $^{\circ}$ (بتصرف) ، المطبعة العلمية ، قم ، اير ان د.ت .

(٢٨١) ت - السورة ورقم الأية :

٢ - ال عمران ٧ : { ... فلما الذين في المويهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتفساء المفتقة وابتفاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسكون في العلم يقولون آمنا به ... }

٣ - النساء : { . . فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون
 يالله واليوم الآخر ذلك غير وأحسن تلويلاً }

٤ ، ٥ - الاعراف ٥٠ : { هل ينظرون الا تأويله يوم باتي تأويله يقول الذين نسوه
 من قبل قد جاءت رسل رينا بالحق .. }

٦ - يونس ٣٩ : { بل كذبوا بما لم يحيطوا بطمه ولما ياتهم تأويله }

٧ - يوسف ٦ : { وكذلك يجتبيك ريك ويطمك من تأويل الاحاديث .. }

٨ - يوسف ٢١ : { وكذلك مكتّا ليوسف في الارض ولتعمه من تأويل الاحاديث }

٩ - يوسف ٣٦ : { .. تبلتا يتأويله إنا تراك من المحمنين }

١٠ - يوسف ٣٧ : { قال لا يأتيكما طعام ترزقاته إلا نبأتكما بتأويله ... }

١١ - يوسف ٤٤ : { وما تحن بِتَأْوِيلِ الاحلام بِعالمين }

عمران في آية المتشابه وهي قوله تعالى: { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الأ الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا ... } (آل عمران/٧) ، في هذا الموضع فقط يمكن أن يجد أصحاب المعنى الاصطلاحي ما يؤيد رأيهم - من زاوية - حيث أضيف هذا إلى الأيات المتشابهة إذا أوحت الأية نفسها بهذا الإمكان ، مع ما يمكن أن يدعم ذلك من تضمن حد المتشابه للاحتمالية ، والابهام في المعنى . وقد أوحت الأيسة بانكشافهما بالتأويل الما الأيات الأخرى ، فينبغي التوقف عندها طويلا ، فهذه الأيات جميعا تدل بوضوح على ان الناويل الوارد فيها جاء بمعنى مختلف عما ذهب البه أهل الإصطلاح ، ووقعوا فيه من الخلط .

اذ أن الآيات لا تشير أبدا إلى أنها قصدت معنى التفسير ، أو بيان مدلول الالفاظ الا بكثير من التجوز والاتساع .

قالاستعمال القر أنى للفظ يستحضر اكثر الابعاد التي احتواها الأصل اللغوي ، وأهمها ، وهو الرجوع والمصير الذي يؤول البه الشيء الذي اضيف التأويل البه الشيء الذي اضيف التأويل البه . وهو في هذه الآيات الخمس عشرة يجيء بمعنى الامر العلمي الذي يقع في المآل تصديقاً لخبر ، أو رؤيا يراها نائم ، أو لعلم أحيط بالغوض ، وقصد به شيء أبهم وثرك كشفه للمستقل

١٢ - يوسف ٥٥ - ٤٦ : { قا قبلكم بِتُولِكِ فَارْسَلُونَ يُوسَفَ فَهَا قصدَيقَ أَفْتًا فَسَي مسبع بقرات .. }

١٢ - يوسف ١٠٠ : { .. يا أبت هذا تُلُويل رؤياي من قبل قد جطها ربي حقا .. }

١٤ - يوسف ١٠١ : { رب قد أتيتني من الملك و علمتني من تأويل الاحاديث }

الإسراء ٢٥ : { وأوفوا لكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خيسر وأحسسن
 تأويلا }

١٦ - الكهف ٧٨ : { سأتبنك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا }

١٧ - الكهف ٨٢ : { .. ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا }

ولما كان الاستعمال القرآني هو الاطار المرجعي للكشف عن دلالة اللفظ في المنظور القرآني ، فلابد هنا - انن - من تحديد المفردة بذلك الاطار . وهذا ما يجعلنا نستبعد المعنى المصطلح عليه ، ولا ندعي أنه هو مراد الله تعالى من اطلاق المفردة ، فالتأويل في المعنى القرآني ليس مفهوما يمثل مدلو لا لفظ وانعكاسا عنه ، بل أن ما يمكن النزاعه من هذه الآيات أنه (من الامور الخارجية العينية ، واتصاف الأيات بأنها ذات تأويل من قبيل الوصف بحال المتعلق ، وان اطلاق المعنى الاصطلاحي عليه هو استعمال مُولد نشأ بعد نزول القرآن وهذا المعنى لم يكن خافيا علي بعض المفسرين القدماء ، خصوصا أنه يستمد أصوله من الأصل المغوى للمفردة .

وكان من أوانل من التفت اليه ابو على الجُباني (ت ٣٠٣ هـ) اذ المراد بالتلويل كما يرى (مصانر الامور وعواقبها (٢٨٧).

واستدل بقول تعالى : { همل ينظرون الا تأويله يسوم يساتي تأويله ... } (الاعراف ٥٣/) أي : مصيره وعاقبته .

وهذا المعنى اكده من بعده الشريف الرضى (ت ٤٠٦ هـ) ، وقال في ذلك : (... وهذا المعنى يلامح ما نحن في ذكره ؛ لأنّ الجزاء هو الشيء الذي ألوا اليه ، وحصلوا عليه)(٢٨٨)

والملاحظ ان جذور هذا التحديد ترجع إلى أوانل المفسرين ، اذ نلاحظ ان معنى الجزاء يرد عند مجاهد في تفسيره للآية الكريمة ، قوله تعالى : { ذلك خير وأحسن تأويلا } (النساء/٥٩) . إذ يرى أنه تعالى أراد بالتأويل هنا : الجزاء على الإعمال (٢٨١) .

وينبه القاسمي على أسبقية السلف في الالتفات إلى هذا المعنى مفصلا أبعاده المتصورة ؟ إذ التأويل هو ما أول اليه الكلام ، أو يوول اليه ، أو يؤول اليه ، والكلام انما يرجع ويعود ويستقر إلى حقيقته التي هي عين المقصود به ، كما قال بعض الملف في الآية : { لكل فياً مستقر

⁽٢٨٠) ظ للتفصيل الشريف الرضي : حقائق التأويل ١٢٨ - ١٢٩ .

^(ُ***) المصدر نفسه .

⁽ ۲۸۹) ينظر الطوسي : النبيان ٣ : ٢٣٧ .

ومستودع } (الانعام/١٧) ، أي : لكل نبا حقيقة ، فاذا كان الكلام خبرا فالى الحقيقة يؤول ويرجع ، وإذا كان طلبا فالى الحقيقة المطلوبة يؤول ويرجع ... وإذا كان وعدا ووعيدا ، فالى الحقيقة المنتظرة يؤول ويرجع ، كما روي عنه (*) أنه تلا قوله تعالى : { قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ... } (الانعام/٢٥) قال : أنها كاننة ، ولم يأت تأويلها بعد (٢٩٠١) والملاحظ على الرواية هنا أنها تعيد جذور هذا المعنى إلى الرسول (*) ، وهو الناطق بلسان القرآن . وهذا يؤكد ما قدمناه من كونه الحقيقة الشرعية للفظ . بلسان القرآن . وهذا للمعنى إلى ابن تيمية (٢٩٧هـ) ، وينسبه اليه ، والمقارضي برجع استفادته للمعنى إلى ابن تيمية (٢٩٧هـ) ، وينسبه اليه ، والحق أنه ليس السباق اليه كما تبين لنا ، فقد سبقه الجُبائي ، والشريف الرضي بحوالي أربعة قرون .

والثمرة المترتبة على هذه القضية عموما تتمثل فيما ينعكس على تفسير آية آل عمران الذي قيده أهل الاصطلاح بمعنى التفسير ودلالة اللفظ في الوقت الذي أستعمله القرآن بمعنى مختلف . والمخرج من هذه القضية وما ينعكس عنها على موقف المفسرين والمتكلمين من الواو الواردة في قوله تعالى : { وما يعلم تأويله الأ الله والراسخون في العلم ... } هو ما قدمناه في موضوع المتشابه من رأي في ان الآية يمكن أن تتحمل كلا الامرين العطف ، والاستئناف .

فيكون المعنى الاصطلاحي للتأويل بذلك منطلقا للقاتلين بالعطف ، وعائدا إلى تفسير اللفظ ، وكشف دلالاتم ، فيكون الراسخون عالمين بالتأويل ، ويكون الراسخون عالمين بالتأويل ، ويكون المعنى القرآني بالمقابل حاضرا ، ومؤيدا للقائلين بالاستئناف ، اذ التأويل بحدود الاستعمال القرآني يشير إلى تفسير المعنى ، والمأل الذي يصير اليه المتعلق الذي أضيف اليه لفظ التأويل ، ويكون علمه بالتالي خاصا بالله تعالى ، وليس للراسخين اليه طريق .

^{(&#}x27; ' ' ') القاسمي (محمد جمال الدين ت ١٣٣٧ هـ ١٩١٤م) : محاسن التأويل (تفسير القاسمي) ٤ : ٧٦٨ دار أحياء الكتب العربية وفق على طبعه وتسميحه محمد فؤاد عبد البهي طر ١٣٧٦ هـ ١٩٧٧م .

وهنا تعود إلى ساحة البحث قضية اختلاف المذاهب الكلامية الاسلامية تجاه قضيتين مهمتين في أصول العقيدة التي نتجت عن الموقف من الآيات التي تناولتهما بالتفصيل ، فضلا عن اختلافهم الاقل وضوحاً في غيرهما .

القضية الأولى: الصفات الخبرية التي جاءت ظواهر الآيات القرأنية لتشير فيها إلى نسبة الجوارح والأعضاء، وما يستلزم الجسمية والحلول، حيث أختلفوا فيها بين جامد على الظاهر، ومفوض، ومؤول

والثانية: عصمة الأنبياء، والاختلاف في فهم الآيات التي جاء في ظواهر ها نسبة الننوب والمعاصي إلى الانبياء (مليه المه). فأختلفوا بين وسطي قائل بجواز بعض الننوب، وناسب للصغائر والكبائر إلى الانبياء، ومنزه مطلق يؤول تلك الظواهر جميعها.

ويسرى الباحث أن الأختلاف الحاصل في هاتين القضيتين بين المتكلمين إنما نتج عن الخيار الذي يلجأ اليه كل مذهب تجاه (الظواهر) القرآنية .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن الطرفين المتقابلين حيال الأيات المتشابهة هما طرفا افراط أوتفريط بين التجسيم والتشبيه ، أو التعطيل والتأويل المنفلت عن الأصول .

لذلك ينبغي - كما يرى الباحث - ضبط منظومة الحلول المتصورة للخروج من مغبة الوقوع بين هذا الافراط وذاك التفريط ، ويتمثل ذلك - فيما يرى - في تحديد المصطلحات وضبط حدودها خصوصا ان المصطلح يشكل قطب الرحمن في اية منظومة المذهب كلامي ، وتصوره لاصول العقيدة .

ومنطلق هذا الاتجاه يتمثل في التركيز اولا في قضية كلية تتمثل في أن الكتاب والسنة هما الخطاب المركزي ، والمرجعية المطلقة ، وأن هذه المرجعية تتوافق مع ألعقل ، ولا يتصور أن يكون هناك نقاط تقاطع دائمية بينهما . وبالتالي فالتقاطع الظاهري الحاصل في تصور المتصدي لفهم النص ناتج عن الانطلاق من تصورات مسبقة لوجود مثل هذا التقاطع تتمثل في تحكيم أصول المذهب (الفهم) ومقايسة دلالات النص اليها .

ولما كانت هذه الأصول أحياناً متضمنة لهذا النقص في تحديد المصطلحات، فقد حصل هذا القصور الذي أنتج الخلاف ولما كان أكثر الخلاف بين الاتجاهات ينصب على ظواهر الآيات، وتصور معارضتها للعقل، فإن الباحث يعتقد أن الخروج من هذه الاشكالية ينم في اطار طريقين:

الأول: استفادة المرجعية المركزية للنص نفسه من خلال الآيات المحكمات ، والذي أشرته الآيات الكريمة نفسها كطريق لرفع التشابه برد المتشابهات إلى المحكمات، وبالقالي عودة المتشابه نصا محكما تتمثل فيه ما تقدّمه الآيات المحكمة من دلالاته. وهذا يستبعد الكثير من نقاط القاطع بين الافهام المختلفة.

الاخر: تحديد أبعاد مصطلح الظاهر أولا، ومن ثمَّ تحديد إنعكاساته على النصّ الوارد فيه بأكمله فلا شك أن هناك فرفا بين الظهور في لفظ واحد، والظهور في إطار جملة المفردات الواردة في السباق.

فورود لفظ اليد ، والعين ، والوجه ، والعرش مفردا ... وغيرها. لاشك في أنه ينتج عنه تبادر المعنى الحقيقي لكل منها ممثلا في العضو ، والجارحة. وإنما يتبادر إلى ذهن المتنوق لهذه اللغة ، والذي له معرفة أو الجارحة. وإنما يتبادر إلى ذهن المتنوق لهذه اللغة ، والذي له معرفة ولو بسيطة بإصولها وميزاتها في مجالاتها التعبيرية ، بتضمنها الحقيقة والمجاز - يتبادر - المعنى الحقيقي الذي يقصده الشارع المقدس في خطابه فقولنا : يد مفردة، لاشك في أن المتبادر منها هو العضو، لكن قولنا فلان باسط اليد ، ولفلان على يد بيضاه، لاشك في أن المتبادر منها معنى الجود في الاستعمالات المجازية والاستعارية . ولا يعد مشابه ذلك المنهج في تفسير القرآن تأويلا ، وإنما هو والاستعارية . ولا يعد مشابه ذلك المنهج في تفسير القرآن تأويلا ، وإنما هو المفردة المقتطعة ، عن سياق الآية ، والمفردة في إطار السياق في الجملة الواردة فيها . وهذا ما يضطر البه متطرفو الأخذين بالظاهر ، ويمارسونه بعون الني شعور بالتناقض مع أصول فهم النص ، والتعامل معه في إطار للخذه . أو في لغمة الأصول التي تسالم عليها المنتمون إلى الخط الفكري للمذهب .

ويعتقد الباحث أنه بذلك يزول الكثير من نقاط التقاطع الاخرى المقتطة التي ربما تنتج عن تحكيم تصورات مسبقة يحاكم في ضوئها النص بغض النظر عن بيانه الذاتي في تأشير الدلالات التي يقصدها من خطابه.

النظر على بيعة الداخي في السير الدارات التي يستدانا من معتب . وقد مارس المسلمون عموماً - منذ صدر الدعوة الاسلامية ، ومع نزول أول النصوص القرآنية المتضمة لمثل هذه الاستعارات والتجوزات - عملية فهم النص في إطار ما تعارفوه من أصول اللغة ، ومظلتها التعبيريسة وهذا مانراه واضحاً في تفسير النبي (﴿) وصحابته وتابعيهم (رض) ، وجاءت الروايات عند الأنمة من آل البيت (مام المدارات) زاخرة باصول هذا الاتجاه ، وموضحة لابعاده وممارسة له تطبيقياً (٢٠٠)

المبحث الثاني

أسس التأويل عند متكلمي الإمامية

ان متابعة إستقرائية لمولفات متكلمي الإمامية للبحث عن الأصول المنهجية المعتمدة والمتحكمة في تحديد ابعاد النظر التي تسقط بأضوانها على النصّ؛ لاستكناه دلالاته، ترفدنا بمجموعة من الأسس والضوابط والتحديدات ، نلاحظها تتناثر في عشرات المواضع من تلك المؤلفات متصافرة فيما بينها؛ لتشكل البناء المنطقي المرجعي الذي يمثل النسق المتبع في استنباط أصول المذهب الكلامي. فمتكلمو الإمامية يحكمون تلك الأسس، ويتابعونها في عملية توظيف تستحضر أصول التعامل مع النصّ في حركته وترقياته، متخلصة بذلك من كل العثرات التي يتصور احتمال الوقوع فيها عند المسير في ذلك بدون التقيد بها؛ أذ مع الانفلات من حدود هذه الأسس ، تفقد المنظومة المنتزعة - منظورا كلاميا - علاقتها مع النصّ الذي يمثل المركزية الاساس ، كما تفقد ميزة التحلي بكونها مذهبا ينطوي على اطر

^{(&#}x27;''') ينظر في ذلك عشرات الروايات في التوحيد للصدوق، والكافي للكليني، والاحتجاج للطبرسي .

منهجية ، واضحة ، واتجاه فكري ذي رؤية ومنظور محكوم باصول وضوابط ؛ ولا يشترط وجود تفاصيلها وجزيئاتها عندهم جميعا ؛ اذ يكتفى بعضهم أحيانا في استحضار ضوابطها تطبيقا عند أبداء أرائهم الكلامية بدون الاشارة اليها تحديدا، وهي تتوزع على تشكيل تصور متكامل عن التأويل ، تحديدا للأبعاد ، وبياناً للضوابط ، وتأشير أ للشروط في ممارستهِ ، مع التنبيه على أنهم في تأويلاتهم تطبيقيا او لاسس المنهج ، إنما يقصدون من التاويل في غالب الاحيان المعنى الاصبطلاحي البذي أشرنا اليه . ولا يصضر المعنى القرآنس هنا صراحة . وبالتالي فإن التأويل المعمول به ـ والذي تتضح ملامحه جلية في تطبيقاتهم للمنهج - يقوم على أساس المرجعياتُ التي سبق تحديدها في مبحث سابق ؛ ليستمد منها إطاره المنهجي ، ومشروعية طروحاته. وأقوى ما يستندون اليه - هنا - هو النصّ الوارد عن الأنمة (بله الساء)، لما يعترى النص القرآنيُّ من احتوانه المجمل والمتشابه وإن الكلاُّم في تأويله والسنة تشمل الكتاب كله تفسيرا وبيانا وتخضع للاختلافات فيبقى ضرورة الإمام المعصوم المكمل لوظيفة النبوة - كما يرون - ويلاحظ - هنا - أنَّه ما من تأويل لأية في الكتاب عند أي مفسر، أو متكلم امامي ، الا ونجد له جنورا في رواية عن أحد الأئمة (طيوالمه) في تفسيرها يذكرها صراحة كمستند لرأيه ، أو يكتفي بمواءمة الخطوط العريضة لدلالاتها .

ونظراً إلى الاتساع الكبير في طبيعة تعبير متكلمي الإمامية عن الأسس المتحكمة في عملية التأويل وعرضها ، وتكاثر المصاديق المؤكدة اياها . فان البحث يضطر إلى التقاط خطوطها العريضة التي تمثل الرؤية العامة الكلية لكل نقطة من تلك الأسس ، تاركا ما ينطوي تحتها من تفريعات تقتضي متابعتها واستقر اؤها تفصيليا أن يتضاعف هذا المبحث مرات متعددة بما لامسوغ له ، ما دامت تلك الخطوط الكلية كافية للتعبير عن رؤية هؤلاء المتكلمين لتلك الأسس التي يمكن اجمالها في :

أولاً : إن التعلم مع النصّ ينطلق في أول خطواته من كلية مهمة تتمثل في أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يصرف الكلام الى عدّه استعارة أو مجازاً الا بوجود الاللة العقلية القلطعة ، فضلاً عن أن التأويل إن تم بعد تمثل هذا الاسلس فأن الأولى فيه أن يُحمل الكلام على الحقيقة ، تفعيلاً وتصديقاً لسمة القرآن الرئيسة ، وركيزة الخطاب فيه المتمثلة في أنه جاء على أصول

لغة العرب، وموافقة اساليها في التعبير. وقد عد (الشيخ المغيد) تأويل القرآن بما يزيله عن حقيقته ، وإدعاء المجاز فيه - بغير وجه قاطع - إبطالا وإقداما على المحظور (٢٩٢).

وأكد المرتضى ذلك تطبيقاً بقوله: إنَّ الاستعارة ليست أصلا يجرى في الكلام ، ولا يصح عليها القياس ، وليس يجوز ان تعدل عن ظواهر القرآن ، وحقيقة الكلام الا بدليل يُلجىء إلى ذلك (٢٩٦).

وللطوسى على هذا الاساس معيارٌ لتحديد الحقيقة والمجاز تأكيدا لأهميته باعتباره ركيزة منهجية فاللفظ عنده يحكم بأنه حقيقة ، انطلاقا من ظهور استعماله فيها (من غير أن يثبت ما يقتضى كونه مجازاً) من توقيف أهل اللغة ، أو يجرى مجرى التوقيف ، فأصل الاستعمال يقتضى الحقيقة , وانما يحكم في بعض الالفاظ المستعملة بـ (المجاز) ؟ لأمر يُوجِب علينا العدول عن الأصل (٢٩٤). وكلامه الأخير ظاهره إشتراط المدليل المصارف عن الحقيقة وعند البحث في تطبيقات المتكلمين ، نجد الكثير من الاشارات إلى تفريعات أخرى مؤكدة هذا الاساس المنهجي (٢٩٥)

ثانياً : أن التأويل بعده سبيلا إلى دفع التناقض ، وتحاشى تحميل النص لدلالات تتنقض مع ركائز العقيدة وأصولها ، فهو إنما يقع على الظاهر ، حين يخالف الدليل العقلى ، وإلا ، فالنص الذي يقطع بدلالته ، ولا يخضع للحتمالية لا يخضع للتأويل

يقول الشيخ المفيد في تسويغ لجونه إلى التأويل ، وتأسيسا لمعيارية الدليل العقلى على الظاهر في حديثه عن إثبات العصمة للأنبياء على مذهب الإمامية (... لكننى عدلت عن الظاهر في مثل هذا لدلالة عقلية أوجبت على العدول عنه كما توجب الدلالة على المرور مع الظاهر عند عدم الدليل الصارف عنه ، وهي ماثبت من عصمة الانبياء (مله

٢٩١) الأقصباح ٨٩ .

^{(&}lt;sup>۳۹۲</sup>) الفصول المختارة ۲۰ (^{۳۹۲}) تلخيص الشافي ۲: ۱۸۳ .

^(^^9) ينظر مثلاً: المفيد اجوبية المسائل المبروية (ريانال المفيد) ٤٦ ، المرتضى : الامالي ٢ : ١٧ ، ١٧١ ، ٢٠٥ ، ٢١٧ ، الملامة الطفي كشف العراد ٢٧٣ ، ٤٥٣ .

هم)((٢٦٠) . ويحدد الشريف المرتضى لنفسه هذا الاساس معيارا يكاد يمثل مسحة عامة في عموم كتبه - وخاصة الامالي - حيث هيمنت بمعياريتها على تاويلاته الآيات الكريمة التي تناولتها وينسحب على عموم آيات الكريم أذ يقول: (فاذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره بخالف مانلت عليه أنمة العقول : و وجب صرفه عن ظاهره - ان كان له ظاهر وحمله على ما يوافق الانلة العقلية ، ويطابقها . ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى أقتضى ظاهرها الاجبار والتشبيه أو مالا يجوز عليه تعالى (٢٩٠٠) . وقد أكد هذو القاعدة العامة في فهمه عند تعرضه عليه تعالى (٢٩٠٠) . وقد أكد هذو القاعدة العامة في فهمه عند تعرضه على ان الله تعالى ليس بجسم واستحالة الانتقال عليه - الذي لا يجوز الا على الاجسام - من تاول هذه الظواهر، والعدول عما يقتضيه صديح على النافويل أم بعد) (٢٩٠٠) .

والقضية الثانية التي مثلت عنده ركيزة لوجوب ممارسة التاويل على الظواهر هي عصمة الانبياء ، عن ظاهر ماورد في الأيات التي تنسب لهم ننوبا ومعاصي ، حيث يلجأ - كما الزم نفسه في مقدمة كتابه تنزيه الانبياء - إلى (تأويل ما تعلق به المخالف من الآيات والأخبار التي اشتبه عليه وجهها ، وظن أنها تقتضي وقوع كبيرة أو صغيرة من الانبياء والأنمة (هيه همه) (٢٩٩٠) ووصف فعله هذا وتعميمة ، فقال : إنه يقوم على (صرف ماله ظاهر عن ظاهره والعدول به إلى ماوافق مدلول الدلالة التي لا يختلف مدلولها ، ولا يتطرق اليها التأويل . وهذا فعلنا فيما ورد في أيات القرآن التي تخالف بظاهر ها الادلة العقلية مما يتعلق به الملحدون ، أو المجبرة ، أو المشبهة) ويبرر اهتمامه بهذه القضية المشبهة الظاهر إلى دليل العقل يمثل (لجلالة موقفها من الحجة) (١٠٠٠) ومقايسة الظاهر إلى دليل العقل يمثل منطلقا لتأسيس معبارية العقل تجاه للنص عند الطوسي ؛ اذ يحدد موقفه من الظواهر على أنها تبنى على ادلة العقول ، ولا تبنى أدلة العقول على

⁽۲۹۱) العيون والمحاسن ص ۲۲ . (۲۹۷) الامالي ۲ : ۳۰۰ .

^(```) الامالي ۲ : ۲۰۰ (^{۲۹۸}) المصدر نفسه ۲ : ۳۹۹ . ۱۲۹۰ ...

⁽٢٠١٠) تنزيه الآنبياء ص١ ط٢ النجف المطبعة الحيدرية ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.

^{(ْ&#}x27;'ئْ) المصدر نفينه ١٦٦ .

^{(ٰ &#}x27;'') المصندر نفسه ١٩٦ .

الظواهر , وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم ، تأولنا الأيات ، إن كان لها ظواهر (٢٠٠٠) .

ونامح هذا المنهج عند العلامة الحلي تطبيقيا في مواضع عديدة ، كما في حديثة عن الروية ، اذ يقول : (وكل ما جاء في الكتاب والمنتة بجواز الرؤية ، عليه تعالى فمؤول) (٢٠٠٠) ويصف الكراجكي موقف الإمامية عموماً من الظواهر فيما تعارضت فيه مع الدليل كاعتقاد واجب ، فيقول : (يجب ان يعتقد أن جميع ما فيه (أي القرآن) من الأيات التي يتضمن ظاهرها تشبيه الله تعالى بخلقه ، أو أنه يجبرهم على طاعته ، أو معصيته ، أو يضل بعضهم عن طريق هدايته فان ذلك كله لا يجوز حمله على ظاهره ، وان له تأويلاً يلائم ما تشهد به العقول) (٢٠٠٠).

و هناك مواضع أخرى عديدة وردت فيها إشارات متكلمي الإمامية إلى موقفهم في ضرورة تاويل الظواهر المخالفة لدليل العقل⁽¹⁰

ثاثا: إن التاويل يقع دائماً على السمع عند تعارض النقل مع الدليل العقلي ، هذا فضلا عن التأويل حين يتعارض النقل مع نقل آخر ونلاحظ ذلك عند المفيد مثلاً في تحكيم العقول على ما خالفها من الأخبار حيث يطرح الحديث المخالف لأحكام العقول (لقضية العقول بفساده)(***).

وكما نلاحظ هذا واضحاً فيما يوحي به تأويله للآيات العديدة وضرورة ملائمتها الدليل العقلي فان الشيخ الطومي يحدد هذه الضرورة إنطلاقاً من الكلية الحاكمة بأن (الشرع لا يأتي الا بما يوافق العقل على طريق الجملة لاعلى طريق التقصيل) (١٠٠٠).

⁽٢٠٠) الاقتصاد فيما ينعلق بالاعتقاد ٢٦٠ ، ٢٦٢

⁽¹⁷¹ منقأد أهل الايمان (ضمن كنز الفواند) ص ١١١ طبع حجر ١٣٢٢هـ .

^{(ُ * *} أَ ظُ المفيد : أوائل المقالات ٧٧ ، ٧٧ ، المممائل المسروية (الرسائل) ٤٩ ، ٥- ، المرتضى الامالي ٢: ٢٠٥ وغيرها . البيان ١ : ٩ ، ١١ في تحديده للمحكم و المنشانه .

^{(&}quot;') تصحيح الأعتقاد ٢٦٨ .

⁽٢٠٠٠) الأقصاد ٢٤٨-٢٤٩ .

وشكلت قضية تأويل السمع إذا خالف العقل - كما عند الإمامية جميعاً - أهم ركائز المنهج الكلامي عند العلامة الحلي وتكررت الإشارة اليها في أكثر كتبه ويقيم علة ذلك على الادلة المنطقية التي تتصل بأصول منهجه في التحسين والتقبيح وحاكمية العقل في الادراك والنظر اذ أن تخصيص النقلي بالتأويل دون العقلي يقوم على أن العقلي أصل النقلي فلو أبطئنا الأصل لزم ابطال الفرع أيضاً فوجب العدول إلى تاويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه)(١٠٠٨)

رابعاً ؛ أن التأويل يجب أن يستند إلى الحجج والادلة والمرجعيات ، وليس الرأي القائم على الهوى، أو ماطعن فيه من استدلالات ، ونبذ التقليد الذي يخرج التأويل عن الارتباط بأصول وضوابط تمثل موفقاً يتابع الهوى الخاص للمؤول تجاه النص

ونجد الشيخ المفيد - مثلا- يكثر من مهاجمة اولنك النين ينطلقون من الرأي والهوى ، أو يتحررون من الأصول المنهجية ، فيبنون تأويلاتهم على الخبار وروايات لا أسلس لها من الاستناد إلى المرجعيات ، إذ يقول عن حديث بنى عليه الشيخ الصدوق تأويلا (وليس الخبر متواترا يقطع العذر ، ولا عليه الجماع ولا نطق به القران ولا ثبت عن حجة الله تعالى ، فينقلا ...) (١٠٠٠).

ويشير أحيانا إلى استناد تأويلاته وآرانه إلى النص الصحيح الوارد عن الأئمة (مهراسه)(١٠٠).

كما يشير المرتضى في أثناء تطبيقاته في تأويل الإيات إلى إستنادها إلى مرجعيات كالكتاب، أو العقل، أو اللغة (النه)، كما في موضوع أفعال العبد، وإن الله تعالى ليس بفاعل لها. يقول في الاستدلال على توجيهه

^(^^3) كشف المراد ص ٣٦٢ وطابقه في نهج المسترشدين (مخطوط) ص ١٧ في مكتبة أمير المؤمنين ، النجف رقم ٢٠٢٤ وينظر عشرات المواضع في تطبيق ذلك في (الألفين) .

⁽¹¹⁾ تصعيح الاعتقاد ٢٥٢ .

^{(ْ &#}x27; ') أو اللَّ الْمَقَالات ٥٧ ، ٥٨ ، ٢٧ وغير ها .

^{(&#}x27;'') ظ تنزيه الانبياء ١٤ ، ١٦٦ ، الفصول المختارة ٢٢ .

لرأيه : الدليل على ذلك من كتاب الله ومن اخبار رسول الله (ﷺ) ومن اجماع الأمة ؛ ومن حجج العقول)(۱٬۱۱۱ .

وتتحد بعض جهات المرجعية التي يجب استناد التأويل اليها عند الشيخ الطوسم، في رجوع التأويل إلى الائلة العقلية والشرعية من اجماع ، أو نقل متواتر عمن يجب أتاعه ... ومتى كان التأويل بحتاج إلى شاهد من اللغة ، فلا يقبل من الشاهد الا ملكان معلوما بين أهل اللغة شاعا بينهم) (المنافقة)

ويحدُد ملامح أخرى بدهابه إلى ضرورة الردَّ فيه إلى الكتاب والسنة والأنمة (عهد العلم) (١٤٠٤).

خامساً : تحكيم كتاب الله تعالى في أي تأويل ، وضرورة إستناده اليه ، وأولويـة وجـوه التأويـل التي يـشهد لهـا الكتـاب ، واستبعاد أيـة تأويلات تقع في حالة تقاطع مع الكتاب ، أو تخالفه .

فالشيخ المنيد - وهو يقرر العقيدة الإمامية في أفعال العبد - يدفع استدلال المخالف بروايات غير معتبرة بأن حاكمية القر أن هنا هي المقدمة في قبول التأويل، إذ يقول: (وكتباب الله تعالى مقدم على الاحاديث والروايات واليه يتقاضى في صحيح الاخبار وسقيمها. فما قضى به، فهو الحق دون سواه ((10) واذلك نجده في مواضع عديدة من كتبه حين يلجأ إلى رفض تأويل مخالف، أو إثبات تأويل يراه الأولى في فهم الأيات، يستدعي النصوص القرأنية، فيستعين بما يشهد لاثبات رأيه ، أو دفع رأي المخالف من الأيات (أنه ،

وقد تكاثرت الأمثلة التي استدعى المرتضى فيها ما يشهد لتأويلاته من القرآن ، أو يحكم بدفع رأي مخالفه (١٠٠٠) . وقد أوجب على نفسه

⁽۲۱) ينظر انقاذ البشر من القضاء والقدر (ضمن رسانل العدل والتوحيد) ١ : ٢٧٤ ، تحقيق محمد عمارة مصر ، دار الهلال ١٩٧١م .

^{(&#}x27;'') التبيان ١ : ٦

⁽أ¹¹¹) المصندر نفسه ۲ : ۲۳۷ . (¹¹²) تصحيح الاعتقاد ، ص ۲۰۰ .

^{(&}lt;sup>(۱۱)</sup>) ظ الاقصاح ۲۰ ، أوائل المقالات ۷۷ ، ۲۹ ، ۱۲ ، ۱۲ ، ۲۷ ، ۹۷ ، ۹۷ ، ۱۰ ، ۱۰ ، ۱۰ ، ۱۰ وائل المقالات ۷۰ ، ۲۰ ، رسائل الشيخ المفيد ص ۳۵ .

تحكيم الكتاب ، ومسايرته في تأويلاته ، كما يشير في تنزيه الانبياء ؛ إذ يقول (شرط أن لاتتكام ، و لا نتأول فيما يحضاف إلى الانبياء من المعاصبي الا على أية من الكتاب)(١٠١٠) .

ومثلت هذه الحاكمية للكتاب على التأويلات الصادرة عن الشيخ الطوسي والعلامة الحلي سمة بارزة طبعت تلك التأويلات بطابعها إثباتا لها ، أو دفعا لحراي المخالفين (⁽¹²⁾ والحق أن هذا الاساس المهم ، وتفصيل متكلمي الإمامية له ، يمثل مصداقا مهما لتفصيل مرجعية النص القر أني في دلالته على نفسه ، وبيانه لمدلولاته، وتطبيقا لتفسير القر أن .

سادساً : ان التأويل يجب أن يكون مطابقا ادلة العقل ، ولا يخالف الأصول المبنية عليها ، وإن تلك الأدلة ، لا يدخلها المجاز ، ولا الاحتمال ، فهي مؤهلة للحاكمية مع اعتبار أنها لا تتناقض مع النقل . ونجد أجلى تحديد لضابطية هذا الاساس ، وطغياته على تاويلات متكلمي الإمامية فيما طبقه الشيخ المفيد كضابط منهجى مهم في تاويلاته الأيات (٢٠٠٠) .

وعبر عنه الشريف المرتضى في عده الدئيل العقلي أصلا ، وكل ماعداه تفريعا عنه. ولا بد للفروع من متابعة الأصل ، ولا بد للتأويل - بالتالي- من مطابقته ؛ إذ يقول (إن الادلة لا يجوز فيها مجاز ، ولا لحتمال ، ولا ما يخالف الحقيقة وهي القاضية على الكلام ، التي يجب بناؤه عليها ، والفروع ابدا تنبني على الأصول . فاذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف مادل عليه الله العقول ، وجب صرفه عن ظاهره ، وحمله

⁽۱۵۰) تنزیه الإنبیاء ۱۵۲ .

^{(&#}x27;'') ظ الطوسي : الاقتصاد (۵ ، ۱۷ ، ۷۷ ، ۹۰ وغيرها ، التبيان في عشرات المواضع منها مسئلا 1: و۵ ، ۱۷۰ وغيرها منها مسئلا 1: و۷ ، ۱۷۰ وغيرها منها مسئلا 1: و۷ ، ۱۷۰ وغيرها منها تلخيص الشاقي ۲: ۱۷ ، ۳۹ ، العلامة الحلي ، الالفين و۹ ، ۱۰۲ ، ۲۳۰ کشف المراد ۲۳۷ ، ۲۲۷ ، ۲۳۷ کشف المراد ۲۳۷ ، ۲۲۷ ، ۲۳۷ کشف المراد ص ۲۲ ، ۲۲۷ ، نهج المسداد (مخطوط) ۳۷ ، ۲۲۱ ، ۴۱ ، نهج السداد (مخطوط) ص ۵ ، ۷۷ تصف الحق ۲۷ ، الرسالة السعية ۵ ، ۷۷ تشف الحق ۲۸ ، ۱۸ ، الرسالة السعية ، ۷ كشف الحق ۲۸ ، الرسالة السعية ، ۷ كشف الحق ۲۸ ،

^{(&}lt;sup>۲۲</sup>) ينظر أوانسل المقسالات ٤٧ ، ٥٩ ، تسمحيح الاعتقساد ٢١٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ الفصول المختارة ٣١ وغير ها .

ظاهره يخالف مادل عليه ادلة العقول ، وجب صرفه عن ظاهره ، وحمله على مايوافق الادلة العقلية ويطابقها (٢٦١) و هكذا ينبني التأويل لكلام عنده على أن (الادلة العقلية تقضي على ما يطلق من الكلام ، ولا يقضي الكلام على الادلة (٢٦٠) .

هذه القضية تمثل عند الشيخ الطوسي البديل من الوقوع في مغية التقليد
 لمن يؤول بما يناسب اصوله . والمفروض أنه (ينبغي أن يرجع إلى الأدلـة الصحيحة ، أما العقلية ، أو الشرحية ((۲۲) .

وأسس العلامة الحلي في منهجه للدليل العقلي على أنه هو الأصل الذي ببطلانه يبطل ماتفرع عنه من الدليل النقلي لذلك (وجب العدول إلى تأويل النقلي ، وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه) ((العقل أصل النقل فلم يبق إلا العلم بالعقل ، وتأويل النقل) ((العقل الصل النقل فلم يبق

سابعاً: الاستفادة من الأخبار والروايات الموافقة للأصبول المستمدة من الأدلة العقلية والكتاب (٢٠١) والتي تمر من طوق الحماية الممثل في ضروابط قبول الروايات ، أو ردّها ، بحيث تنال درجة الصحة . نلاحظ أن اطار هذه الاستفادة من الاخبار اتخذت اشكالا عديدة احتلت مكانها في تطبيقات متكلمي الإمامية عند تحديد موقفهم من قضيا العقيدة وتشكيل أصولها ومن تلك الاشكال تفضيل التأويل المعضد بما في الروايات المكتسبة للصحة على مالم يعضد ، ويعتمد الظن والراي (٢٠٠) وردّ التأويل الذي يخالف ما جاء في الروايات

^{(&#}x27;'') الإصالي ٢ : ٣٠٠ و لاحظ تطبيقاتها على التأويل في نفس المصدر ١ : ٧٧٤ تنزيه الانبياء ١٤ ، ٢٧ ، ١٥٤ . ٢٠١ .

⁽٢٠٠٠) المصدر نفسه .

⁽ ۱٬٬٬٬ النبيان ۱ : ٦ .

^{(ُ} ٢٦٤) كشف المراد ٢٦٣ .

⁽ الله تا المسترشدين (مخطوط) ص ١٧ والقطر أوضا نهج السداد (مخطوط) ٥٥ . (" ") ظ المفيد : أو إذل المقالات ٢٠٠ ، المرتضى ، تنزيه الأنبياء ١٧ ، الامالي 1 : ١٤٤ العلامة : كشف السراد ٣٩٣ ، ٣٩٤ الباب الحادي عشر ٥١ ، تصليك النفس ، ٢٧ منهاج الكرامة ١٦٨ .

⁽٢٠٠) المغيد : ٣٦ آلعيونُ والمحامن ، تصحيح ٢١٥ ، ٢٥٦٠ ، الطوسي : البيان ١: ؛ ٧ ، ٩

التصحيحة ، وقبول ماوافقها (٢٤٨) ، والاستدلال على صحة التأويل المختار بشهادة دلالة الروايات على ماجاء فيه (٢٤٩) .

كما يلاحظ أن متكلمي الإمامية حددوا أبعادا أو ضوابط مهمة في محاكمة الروايات ، وتسهيل الاستفادة منها في البحث في أصول العقيدة وقد تبين لنا سابقا بعض ملامح هذه الصوابط في مبحث الظاهر ، ونلمح أن أهمها في هذا الباب موافقة الروايات للأصول المعتمدة في الحاكمية ، وهي الادلة العقلية ، وعدم مخالفتها ظاهر القرآن وروايات الأئمة عليهم السلام ، والمقايسة اليها ورفض بناء العقيدة على خبر الواحد ورد الروايات غير المكتسبة للصحة (١٢٠٠)

ثامناً: أن ادلة التأويل تتمثل في المرجعيات التي لها الحاكمية كمنطلقات معارية لقبول التأويل أورده . وتتمثل في اللغة في ضوابطها ، والمتعارف من استعمالاتها ، والمجاز كخصيصة تتضمنها اللغة ويتمثلها القرآن الكريم .

فنحن نلاحظ أن عرف اللغة واستعمالاتها كانت من الصوابط المهمة ذات الفاعلية الكبيرة في منطلقات التأويل للنصوص ، وإنتزاع أصبول العقيد منها ، حيث يساير القرآن الكريم لغة العرب ، واستعمالاتها وضوابط اللسان العربي . ومن ثم فأن اسلوبه يجب أن يحاكم أولا على وفق تلك الأصول وعلى أساسها تكشف دلالات نصوصه . وهذا مانطقت به تأويلات متكلمي الإمامية في فهمهم نصوص القرآن ؛ إذ برز سلاح اللغة أساساً في عملية التأويل ، وبرزت

^{(&}lt;sup>17</sup>) المفيد أوائل ١٩٨ تصميح الاعتقاد ٢٣١، ٢٤٩٢ ، الطوسي تلفيص الشاقي ٢ : (٣١ ، التيان (: ٤ ، ٦ ، ٧ .

^{(&#}x27;'') المفيد أجوبـة المسائل المسروية ٤٦ أوانـل المقـالات ١٧٤ ، تـصحيح الاعتقـاد : ٢٢٥ ، ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٥٢ ، ٢٦٨ ، المرتضى ، الامالى ١ : ٤٣٠ ، الطوسى التبيـان ٢٠١ .

عندهم فضلا عن ذلك حاكمية اللغة ، وضوابطها في قبول التأويلات وردها(٢٠١).

ويمثل المجاز كفن يشكل خصوصية مؤثرة في بلاغة الخطاب القرآني ، ويعد قطبا مركزيا في عملية التأويل - السلاح الرئيس ، والسمة الفنية المميزة للنص ، والمشكلة لأحد أهم مصاديق اعجازه البلاغي وقد تمثل متكلمو الإمامية أهمية المجاز ، وشكل عندهم أفقا مميزة لتأويل النص ، كانت الطريق الرئيس لترسيخ اصولهم العقيدية وتثبيت ركانز منهجهم الكلامي ، وسبيل الخروج من كثير من التقاطعات بدون المجاز تمود لوازم المتنقض في النص نفسه أو تنقضه مع العقل كما في آيات الصفات الخبرية ، أو الأوات التي أشارت ظواهرها إلى ما يخالف أصول المذهب في قضية عصمة الأنبياء (بله المه) ، أو غيرها مما يخالف أصول أصول وضوابط للاستعمال المجازي ، حيث لا يلجأ إلى عدّ الكلام مجازاً أصول وضع إدارة الإسجع وأدلة (٢٠٠٠) ، و عدم حمل اللفظ على أستعمال لا يكون له وجود في أصل وضع وضع وادلة (٢٠٠٠) .

^{(&}quot;") ينظر العقيد: تصميح الاعتقاد ١٨٦، ١٨٨، ١٩١٨، ٢٦٤ ، المرتضى: الاصالى ١: ٧١ ، ١١ ، ١٩٥، ٢: ١٩٥ ، ١٩٠ ، ٢١ ، ١٩٠ ، ٢١ ٢١ ، ١٨٢ ، ٢٨٩ ، الطوسيى : الاقسصاد ٥٠٠ ، تلفيص الشاقى ٢: ٢٧ ، ٢: ١٠ ، العلامة العلى : كشف المراد ٢٧٣، ٢٥٤ ، 26٤ ، مناهج

اليقين ١٠٥ ، أيمج السداد ٤٥ . (٢٠٠) المفيد : أجوبة المسائل السروية ٢٦ تصحيح الإعتقاد ٢٤٧ ، المرتضى ، الإمالي

^{1:} T , Y; 31 , 331 ,

(773) Haire : Winster A.

^{(&}lt;sup>۲۲۲</sup>) المفيد : الافصناح ۸۹ . (^{۲۲۱}) الطوسي : الاقتصناد ۲۵۰ .

⁽٢٠٠) الطوسي: الاقتصاد ٢٢٤ تلخيص الشافي ٢: ٢٤.

⁽٢٤٠) ظ المغيد تصحيح الأعتقاد ٢٤٧.

وقد النفت الشريف المرتضى إلى أهمية المجاز وأثره في فهم النص القرآني ، حيث عكس حاكميته على فصاحة النص وبلاغته ؛ إذ يقول : (ان الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز ، ويحذف بعضه وان كان مرادا ، ويختصر حتى يفسر ، ولو بسط لكان طويلا . وفي هذه الوجوه تظهر فصاحته ، وتقوى بلاغته , وكل كلام خلا من مجاز واختصار واقتصار ، بعد عن الفصاحة ، وخرج عن قانون البلاغة)(۱۲۷) .

ولذلك نجد لهذا المعنى حصة كبيرة وتطبيقات في تأويله النصوص القرآنية وأجلى ما برزت في كتابيه : الامالي وتنزيه الأنبياء ، وقد أغنننا كثرتها عن حصرها .

تاسعاً: إذا كان للعقل دوره في عملية التأويل ، فلابت من ادراك أن هناك من القضايا مالا طريق للعقل للاستدلال عليه وان السمع وحده طريق ذلك مع تأكيد أن العقل لا ينفك عن السمع . هذه القضية تمثل أحد أهم اسس منهج الإمامية عموماً ، وموقفهم من العقل وحدود علقته بالنص والمرجعية المركزية ، للنص في مقابل النسبية في مرجعية العقل بحدود تلك المركزية ويصور الشيخ المفيد أهم ملامح هذا الموقف بقوله (إتفقت الإمامية على أن العقل يحتاج في علمه ونتائجه إلى السمع ، وإنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال)(١٦٠٠)

ويشكل هذا التحديد المنهجي المهم اضاءة دائمية تحدد منطلقات تفعيل العقل وأفاق دوره في إدراك أصول العقيدة ، وكشف دلالات النص المبينة لها فضلا عن حدود حاكميته فيما يكون حاكما في ادراكه قبل ورود السمع لذلك نلاحظ أن هناك من المسائل ما كان الدليل العقلي فيها أساسا معتمدا في التحديد كقضايا وجوب النظر في معرفته تعالى ، وأدلة وجوده وقاعدة اللطف والعدل الالهي ووجوب النبوة والإمامة (٢٦١) ، وغير ها من المسائل

⁽٢٠٠) الإمالي ٢: ٢٠٠٠ .

⁽٤٣٨) أو اثل المقالات ٩٤)

ومما لا يمنع العقل عنه . كما نلاحظ أن من المسائل مالا طريق للعقل ودليله للاستدلال عليها ، أو بينها تفصيلا ولذلك فأنه يعود إلى مرجعية النص نفسه (۱۲۰)

ونجد في هذا الاطار العديد من الاشارات على ذلك ، ويلخص الشريف المرتضى ملامح الموقف في ذلك بأن مالا مجال فيه للعقل ، فالطريق اليه هو السمع وإلا فالتوقف عنده (١٤٤١).

عاشراً : تأكيد قيمة الأثر الوارد عن الأئمة (به المد) في خصوصية الحاطته بدلالات النص وانطباق صغة الرسوخ المؤهلة للتاويل المنطقي للنص بعد تحقق شرائط القبول أو الرد ومن ثم مرجعية الإمام المعصوم في كشف أفاق التاويل المحتملة وضرورته نتيجة لذلك كجهة مؤهلة لتبين النص .

وقد تبين لنا في المبحث السابق أهمية هذه المرجعية ، وكونها قطب الرحا ، والسمة البارزة في منهج الإمامية ، إنطلاقا من عقيدتهم في الإمامة وضرورتها ووظائفها .

وحاكمية الأثر الوارد عن المعصوم مطلقة على كل محاولة تصدى لفهم النص . فما وجد فيه أثر عن الأنمة صحيح الصدور ، لاكلام معه في أصل كشفه عن دلالات النص وهو من ثم له الأولوية في الأثباع وتأسيس أصول العقيدة على الاثر الوارد عنهم (علم المهامه) وهو ما تمت الاشارة اليه ، تطبيقاً عند الشيخ المفيد الذي بنى الكثير من أرائه في العقيدة إنطلاقاً من نصوص الأئمة (عبد المهامه) .

ويوضح الشريف المرتضى ملامح هذه المرجعية للنصوص عن الأئمة (مهم المم) وحاكميتها من خلال بيان أهمية وظيفة الإمام في بيان الحق الوارد في الطريق السمعي في الوصول اليه ، اذا السمعي انما يدرك بالنقل الذي في مثله الحجة ولاحق علينا يجب العلم به من الشرعيات إلا وعليه دليل شرعي . وقد ورد النقل عن النبي (*) والائمة من ولده صلوات الله

^{(&#}x27;'') المغيد أجوية المسائل السروية ٤٦ ، أوائل المقالات ٥١ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٨٥ ، ٨٥ ، المغيد أجوية (٨٠ ، ٨٠ ، ٨٥ ، الكيون (. ٥

⁽المنافع المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى ص ١٩.

⁽النفر) ظ أو الله المقالات ٥٤ .

عليهم فنحن نصيب الحق بالرجوع إلى هذه الأدلة والنظر فيها ، والحاجة في ذلك كله إلى الإمام ثابتة ؛ لان الناقلين (المؤولين) يجوز أن يعرضوا عن النقل إما بشبهة ، أو أعتماد فينقطع النقل أو يبقى فيمن ليس نقله حجة ولادليل فيحتاج حيننذ المكلفون إلى دليل ، هو قول الإمام وبيانه (المار)

هذه الركيزة نراها فاسما مشتركا في ماصدر عن متكلمي الإمامية ومفسريهم المتصدين لفهم النص القرآني جميعاً، فضلاً عن غيره من مصادر التشريع والعقيدة . نجد الشيخ الطوسي يؤسس لركانز هذا المعنى بقوله : (ماكلف الله تعالى الا ما مكن من الوصول اليه من الشريعة وغيرها فما نقل من الشريعة عن الرسول (*) نقلا ظاهراً الشريعة وغيرها فما نقل من الرجوع إلى النقل ، وما لم يكن فيه نقل ولا ينقم مقامه من الحجج السمعية . اما لأن الناس عدلوا عن نقله ؛ أو لانهم لم يُخاطبوا به ، وعول بهم إلى قول الإمام القائم مقام الرسول (*) . كلفنا فيه الرجوع إلى قول الأنمة المستخلفين بعد الرسول (*) . ولهذا نجد الحكم في جميع ما يحتاج اليه في الحوادث موجود ، فيما تنقله الشيعة ، عن أئمتها (بيدهم))

ويقوم فهم الإمامية لاهمية وظيفة الإمام تجاه النص القرآني على ركيزة ان الإمام هو السبيل إلى رفع التشابه ، الوارد في قسم كبير من أيات القرآن ؛ لأنه لم يرد عن الرسول ما يبين ذلك كله، فوجب نصب الإمام من هذا الباب وخصوصاً في حق من تخلف وجوده عن وجود الرسول (%)(***)

هذه القضية تحديدا مثلت أحد الأستدلالات المهمة عند الإمامية على وجوب الإمامة وبني عليها العديد من كتب إثبات الإمامة عندهم . وأشهر ها الشافي للمرتضى ، وتلخيصه للطوسي ، والألفين للعلامة الحلي .

فَالعلامة الطّي يرى أن أدلة الشّرع من الكتاب والسنة لآتدل بنفسها لاحتمالها (التأويل) ، ولذلك أختلفوا في معناها مع أتفاقهم في كونها دلالة فلابد من مبيّن عرف معناها ، اضطرارا من الرسول أو من

⁽الله الأنبياء ٢٠٨.

^{(ُ &#}x27;'') تلخيصُ الشافي ١ : ١٣١ .

^{(ُ *} نَا المصدر نفسه آ: ۱۸۶ (بتصرف) .

امام ... ولأن الدليل العقلي محل نقاش في حاكميته ، وعدم اعتراف بعض المخالفين بصلاحيته ، فتعين وجود الإمام المبين المانع من الاختلاف (**) والذي بوجوده يرتفع التشابه ، ويعود النص القرآني بالنسبة اليه محكما كله (***) و هو يستفيد من أيه المتشابه في سورة آل عمران - هذا الخصوص ؛ إذ تدل الأية في رأيه على (أنه تعالى حكم بعلم تأويله ((المتشابه)) لقوم مخصوصين ميزهم بكونهم راسخين بعلم تأويله ((المتشابه)) لقوم مخصوصين ميزهم بكونهم راسخين في ، ، ان المراد بالخطاب بالمتشابه هو العمل أيضا به ، ولا يحصل الأمن من الخطا في العلم به الا من المعصوم ، فيجب) (****) وهو هنا يشير إلى معنى الرواية الواردة عن الإمام الحسين بن على بن أبي طالب (هيره) في تأكيد قطعية دلالة تأويل الأئمة للنص القرآني ؛ إذ يقول فيما روى عنه (... نحن حزب الله الغالبون ، وعترة نبيه الأقربون ، وأحد الثقلين الذين جعلنا رسول الله (**) ثاني كتاب الله . فيه تفصيل لكل شيء ، لا يأتبه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، والمعول علينا في تفسيره ، لا نتظنى تأويله ، بسل نتبع حقايقه فاطيعونا ؛ فان طاعتنا مغروضة ...) (***)

هذه القضية للاحظ أثرها الواضح في تاويلات العلامة الحلي في تصديه لكشف دلالات النصر ، ونتلمس بوضوح اثر الروايات الواردة عنهم (به المه) بالاشارة إلى أنهم هم الراسخون في العلم هذا الاتجاه الذي مار عليه العلامة الحلي ، ومن سبقه ، او جاء بعده . وقد تعرضنا لبعض تلك الروايات في المبحث الأول .

فحاكمية هذه المرجعية ظاهرة الوضوح على التأويل عند هؤلاء المتكلمين . وقد أتخذ ذلك اشكالاً عديدة مثل :

قيام أصل التأويل انطلاقا من تلك الروايات (٥٠٠).

⁽أدا) ظ الإلفين ٨٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ (بتصرف).

^{(ُ}۱۱۷)المصدر تفسه ۸۹ ، ٤٠٠ .

^{(ُ}نْ المصادر نفسه ۹۹-۹۹

رُ 119 ظ الحر العاملي: الوسائل ١٨: ١٤٤٠ . الأ 19 المفاد : الافصال ١٣٠ ، ٣٤ ، أو إذا بالمقالات ٧٢ ، ٩٥ ، ٧٧ .

^{(ُ &}lt;sup>(ه)</sup>) المفيد : الافصار ۲۷ ، ۶۶ ، أوانل المقالات ۵۷ ، ۵۸ ، ۷۲ و غير ها ، الطوسي : تلخيص الشاني ۲ ؛ ۱۲۸ ، العلامة الحلي : الالفين ۸۶ ، ۸۶ ، ۹۹ ، ۳۰۳ و غير ها _.

تقويسة التأويل المختسار بما يعضده من الروايسات عن الأنمسة (طبهر المنه) المنه المنه

المه) الاشارة إلى كون التأويل ، وكشف دلالة النصّ ، وجه لضرورة الإمام ، وكونه معصوما^(٥٠) .

وضعهم للعديد من الضوابط للتعامل مع الروايات في استنباط الصول العقيدة ، وتأويل النصوص (٢٠١) .

المُبحث الثالث نماذج تطبيقية في فهم الإمامية النص القرآني

توطنة:

تتبين ملامح المنظور العام لمنهج متكلمي الإملية من خلال ركيزتين اساستين :

الأولس : الرزية المنهجية من خلال استبيان المرجعيات الرئيسة والمنطلقات المؤثرة ، واسس الموقف من مجموعة قضايا تمثل متشابكة الصورة العامة للمنهج التي تشكل اضاءات ، ومحددات لملامح الطريق ، كمنطلقات لابذ - قبل التصدي لعملية فهم النص- من تفعيلها و هذا الجانب قد افرينا له المبحثين السابقين بالمطالب الواردة فيهما كلها .

⁽٥١) المغيد : تصحيح الاعتقاد ١٩٩ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ .

⁽١٠٠) المفيد : أوائل المقالات ١١٥ ، تصحيح الاعتقاد ٢٤٧ .

⁽ أَ^{* وَ} اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَمُهُ عَلَمُهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَمُ اللَّهُ اللَّهُ عَلَمُهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ اللَّهُ عَلَيْهُ عَلِيهُ عَلَيْهُ عَلَّهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلّمُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلّمُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلّمُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلّمُ عَلًا عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلّمُ عَلَيْهُ عِلْهُ عَلًا عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عِلَاهُ عَلَيْهُ عِلَاهُ عَلَيْهُ عِلَاهُ عَلَيْهُ عِلَاهُ عَلَيْهُ عِلَاهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَيْهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَيْهُ عَلَهُ عَلَيْهِ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلّمُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلَهُ عَلّمُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَمُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلّمُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلَهُ عَلَهُ عَلّمُ عَلّمُ عَلّمُ

^{(&}lt;sup>tot</sup>) العفيد : العصدر نفسه ٢٦٦ وينظر أجوبة العسائل السروية (الرسائل) ص ٥٦ .

الاخرى: مجموعة الأراء التي يتخذها متكلمو الإمامية في موقفهم من أصول العقيدة وجزئياتها وهذا المبحث ارجاناه إلى هذه الصفحات ، ولا بد قبل الخوض في تفاصيله من تأكيد أن البحث هذا ليس أستقصاة لفعاليات فهم النص القرآني المصور والمبين لتلك الأصول والجزئيات ، والتي تمثل بمجموعها منظومة كلامية متكاملة ، لأن استقصاء نلك سيحتاج بلا شك إلى مايزيد على حجم هذه الرسالة كاملة ، حتى لواكنفي البحث بعدد معين من المتكلمين . لذلك فالتطبيقات هنا ستلقي الضوء على فهم متكلمي الإمامية لنصوص رئيسة كانت لها أشار كبيرة في تشكيل الموقف العام للمذهب من قضايا العقيدة في ضمن أصولهم الخمسة :

١ - التوحيد ٢ - العدل ٣ - النبوة ٤ - الإمامة ٥ - المعاد وسنكتفي في بعض النصوص بما يتفق المتكلمون الاربعة فيه على الاستدلالات نفسها والبيان نفسه لمجمل موقفهم ، مع الاشارة إلى موضع ذلك في كتبهم ، تاركين من لم يكن له رأي في بعضها ؛ إذ أننا لم نستطع تحصيله في حدود استقصائنا في البحث .

كما لابد من الاشارة ختاما إلى أن هذه التطبيقات ستمثل مصاديق لمجموع العباحث السابقة في الملامح المنهجية للمذهب ، وليست تطبيقات لمنهج التأويل فحسب ، وسينتظم ذلك على أساس الأصول الخمسة عدهم كالأتى :

التوحيد:

هو الركيزة الاساس في الخطاب الديني للديانات السماوية كلها، والمبدأ العام لنبوات الانبياء ، وبدونه تفقد اية رسالة صلتها بالسماء وهو أول تعليم يصدره الانبياء لاممهم ، قال تعالى : { لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من الم غيره } (الأعراف/٥٥) . وسينتظم بحث متكلمي الإمامية للقضية في محاور متعددة كالاتي:-

١ - وجوب النظر: حيث يعتقد الإمامية بوجوب النظر لمعرفته
 تعالى ، ويشتركون في ذلك مع المذاهب الكلامية كلها ، لكنهم يفترقون

عنهم-كما هو موقف المعتزلة والزيدية ـ في القول بأن مدرك هذا الوجوب هو العقل^(دد)) .

إلا أنّ العلامة الحلي يزيد إلى العقل أن السمع أيضاً يدل على ذلك فهو يقول - وهو تصوير لمجمل رأي الإمامية -:

(الحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي ، وإن كان السمع قد دلّ عليه أيضًا بقوله تعالى : { قل انظروا } .

ونراه يؤول استدلال الأشاعرة على الوجوب السمعي بالآية ، وهي قوله تعالى: { وماكنا معذبين حتى نبعث رسولاً } (الاسراء/١٥) بوجوه متعددة من التأويل فمن وجوهها المحتملة عنده :

أ - أن الرسول المقصود هذا هو العقل .

ب - ان المراد (ماكنا معذبين) على الواجبات السمعية .

٣- إثبات وجوده تعالى: في حدود استقصاء البحث لمتكلمي الإمامية ، وموقفهم من الوجود الالهي نجد أنهم يستدلون على ذلك بالادلمة العقليمة كدليل الوجود الالهي نجد أنهم يستدلون على ذلك بالادلمة العقليمة كدليل الوجوب ، ودليل الحدوث - ممالا مجال لتفصيله و هذا مترتب على قولهم بوجوب النظر عقلا ، لكننا نلمح عند الشريف المرتضى استعانة ببعض النصوص القرآنية في الردق على الملحدين والزنادقة والدهرية ، كل في مذهبه والذين ينكرون على المناهبة وأوضح ما يكون ذلك في رده على الزنادقة في وجوده تعالى (١٠٠١) وأوضح ما يكون ذلك في رده على الزنادقة في الإرحام ؛ لأن عندهم أن النطفة إذا وقعت تلقاها الإشكال التي تشاكلها ، فيتولد حينذ بدوران القدرة ، والإشربة والطبيعة ، فتتربى وتنتقل وتكبر .

^(°°) ظ المرتضى: الشافي ص ٦١ ، الفصول المختارة ١: ٣٧ (أجوبة مسائل أهل الري مخطوط) ورقة ٨ أمركز صدام للمخطوطات تحت رقم ٣٧٠٢٣، ٩٨ ، الطوسى: الاقتصاد ص٤٦ ، ص ١٦٢ الكراجكي كنز الفوائد ٩٨ ، العلامة الحلي احقاق الحق ١ : ٣٧ .

^{(&}quot;") ظ الأبات الناسخة والمنسوخة تحقيق على جهاد ص ١٠٧ . ١١١ .

ويقوم رده عليهم على أسلس فهمه لقوله تعلى : { وهن نعصره ننكسه في الخلق } (يس/٦٨) . إذ يرى أنه تعلى عكس قولهم بهذه الآية إذ معناها : أن من طال عمره ، وكبر سنه ، رجع إلى مثل ماكان عليه في حال صغره وطغوليته ، فيستولي عليه عند ذلك النقصان في آلاته كلها، ويضعف في حالاته كلها، ولو كان الأمر كما زعموا من أنه ليس للعباد خالق مختار لوجب أن تكون تلك النسخة ، أو ذلك الانسان زائدا أبدا ، مادامت الاشكال والفلك ثابتا والغذاء ممكنا، ومرور الليل والنهار متصلا(٢٠٥)

ويرى العلامة الحلي أن النص القرآني يعاضد الدليل العقلي لاثبات وجوده تعالى ؛ إذ يرى أن في قوله تعالى : { أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد } (فصلت/٥٠) استدلال لمي على وجوده تعالى ؛ وتأكيد برهان الوجود إذ أن الدليل على وجوده تعالى أن تقول : إن هذا موجود بالضرورة ، فأن كان واجبا فهو المطلوب ، وأن كان ممكنا أفتقر إلى مؤثر ، فأنن كان واجبا فهو المطلوب ، وإن كان ممكنا تسلسل ، أو دار ، وقد تقدم بطلانهما . وهذا برهان قاطع أشار اليه في الكتاب العزيز بقواله : { أولم يكف بربك أنسه علسى كسل شسيء شسهيد } بقواسات/٥٥)(١٠٥٠).

٣- الصفات الالهية: إن ما يمكن إنتزاعه من مجمل الأيات القرآنية الكريمة التي تناولت الصفات الالهية، أن هذه الصفات تدور حول محورين:

الأول : ما يشير إلى وجود الكمالات ، وواقعيتها في الذات الالهية ، كصفات العلم والقدرة والحياة ، وهي صفات ثابتة فيها ، ولا يمكن أتصافها بالنقيض ، وتسمى عند متكلمي الإمامية بالصفات الثبوتية ، كما تسمى أحيانا بالجمالية .

⁽٢٠٠٠) المصدر نفسه ١٠٩.

^{(ُ} ۱۰۸) كشف المراد ۳۰۵ .

الاخر: ما ينزه الذات الالهية عن صفات تستلزم النقص والحاجة ، كالجسمانية والحركة ، والتحيز والتغير ، فينبغي سلبها عنها .

ونلاحظ أن القرآن الكريم قد اشار إلى هنين المحورين باجمال في قوله تعالى : { تبارك اسم ربك ذي الجمال والإكرام } (الرحمن/٧٨) . وقد توزعت عليها تطبيقات فهم النص عند المتكلمين الإمامية ، وان لم يكن المتكلمين جميعهم في تقسيماتهما استدلالات قر أنية . وسيكتفي البحث بالإشارة إلى ماعليه استدلالات قر أنية لاقطابهم .

أولاً: الصفات الثبوتية:

أ - الوحدائية: من أهم الأدلة على وحدانيته تعالى دليل الممانعة الذي يستدل عليه المتكلمون (٢٠١) بقوله تعالى: { لو كان فيهما آلحة إلا الله لفي سدتا في سبحان الله رب العسرش عما يسصفون } (الأنبياء/٢٢). إذ يرى المرتضى في الأية أنها إبانة من الله تعالى المقانلين بالثنوية والشريك بان: (الخلق لا يصلحون إلا بصانع واحد. فقال: { لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا } ثم نزه نفسه فقال { سبحان الله عما يصفون } والدليل على أن الصانع واحد حكمة التبير، وبيان التقدير)(١٠٠٠).

ويقول الشيخ الطوسى: (لو كان فيهما - يعنى السماء والارض - الهة ، أي : من يحق له العبادة (غير الله لفسدتا) ؛ لأنه لو صح الهان ، أو الهمة لصح بينهما التمانع ، فكان يؤدي ذلك إلى أن أحدهما ، إذا أراد فعلا ، وأراد الآخر ضده ، إما أن يقع مرادهما ، فيؤدي إلى إجتماع الضدين ، اولا يقع مرادهما ، فيؤدي أو يقع مراد الصدين ، اولا يقع مرادهما ، فينتقض كونهما قادرين ، أو يقع مراد

^{(&}lt;sup>(a)</sup>) ينظر جنور الاستدلال بهذه الأية على التوحيد عند الأنصة (طبه العلم) في الصدوق : التوحيد ص ٢٥٠ .

^{(&}quot;1) الآيات الناسخة والمنسوخة ص ١٠٨.

احدهما ، فيودي إلى نقض كون الأخر قادرا . وكل ذلك فاسد : فاذا لا يجوز ان الإله إلا واحد)((۱۳۰)

٢ - قوله تعالى: { ما أتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون } (١٠٤٠) (المومنون/٩١).

ويصب الشريف المرتضى فهمه لدليل التمانع من خلال فهمه لهذه الأدة ؛ إذ يقول: (فاخبر الله تعالى أن لو كان معه آلهة لانفرد كل آله بخلقه ، ولابطل كل منهم فعل الآخر ، وحاول منازعته ، فابطل إثبات إلهين خالقين بالممانعة وغيرها ، ولو كان ذلك لثبت الاختلاف وطلب كل الله أن يعلو على صاحبه ، فاذا شاء أحدهم أن يخلق إنسانا ، وشاء الآخر أن يخلق بهيمة ، فاختلفا ، وتباينا في حال واحد ، واضطرهما ذلك إلى التصاد والاختلاف والفساد ، وكل ذلك معدوم ، فاذا بطلت هذه - والحال كذلك - ثبتت الوحدانية بكون التدبير واحد ا، والخلق غير متفاوت ، والظام مستقيم (١٤٠٤)

ويرى الطوسي في الآية جوابا لمحنوف تقديره ، لو كان معه الله آخر { اذا لذهب كل الله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض} . وفيه الزام لمن يعبد الأصنام ... ومعنى { اذا لذهب كل الله بما خلق} اي ؛ لانفرد به ، ولحوله من خلق غيره ؛ لانه لا يرضى أن يضاف خلقه وإنعامه إلى غيره)(11:)

واكتفى العلامة الحلي بالتوجيه العقلي لدليل التمانع انطلاقاً من فهمه للأيتين ، بدون أير ادهما في استدلاله (٢٠٥)

⁽۱٬۱) التبيان ٧: ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٧: ٣٩١ ، وينظر فهم الطوسي للدليل في الاقتصاد ٨٧

^(21°) ينظر استدلال الأنمة (مِهم المهر) بالأية : التوحيد ، الصدوق ٦٥ .

^(17) الأيات الناسخة والمنسوخة ص١٠٨، ١٠٨.

⁽۱۱۰) التبيان ٧: ٣٩١ .

^(*1°) ظ أنوار الملكوت ٩٤ ، منهاج اليقين ٢٠١ ، نهج المسترشدين ١١٩ .

ب - صفة القدرة: يستدل الشريف المرتضى على كونه تعالى قادرا من خلال صنعه تعالى ، وهو طريق المتكلمين عموما ، ويورد على هذه الصغة مجموعة آيات كريمة (١٤١١) ، اهمها ماجاء في فهمه لمعنى مشيئته تعالى من خلال الآية الكريمة وهي قوله تعالى: { ولو شاء ربك لجمعل الناس امة واصدة } (هود/١١٨) . إذ يرد فهم من يرى في الآية دليلا على خلاف مذهب المرتضى في المشيئة على أن الأوة انما عنت المشيئة التي ينضم اليها الالجاء ، وليس المشيئة على سبيل الاختيار فهو تعالى إنما أراد في الآية : (أن يخبرنا عن قدرته ، وانه ممن لا يغالب ، ولا يعصى مقهورا ، من حيث كان قادرا على الجاء العبيد ، وأكراههم على ما أراد منهم)(١٠٠٠)

ويرى الشيخ الطوسي أن الآية جاءت متضمنة معنى القدرة عنده تعالى على أن يجعل الناس على دين واحد ، كما في قوله : { ولولا أن يكون الناس أمة واحدة } (الزخرف/٣٣) ، أي على دين واحد ، بان يخلق في قلوبهم العلم بأنهم لو داموا على غير ذلك لمنعوا منه ، لكن ذلك لا ينافي التكليف ، ويبطل الخرض بالتكليف ؛ لأن الغرض به استحقاق الثواب (١٩٨٠)

ج - المسمع والبصر: يقوم رأي الإمامية على نفى السمع والبصر الماديين عنه تعالى . ويتفق الشيخ المفيد والعلامة الحلى على أن السمع والبصر الوارد ذكر هما في القرآن بمعنى العلم ، ويستدل على ذلك بـ (الاذن) الشرعي باطلاق هاتين الصفتين وصفتيهما عليه تعالى وقد اشتمل الكتاب العزيز على إثباتهما اياه ويصح الاستدلال بالمسمع عليه ((12) . ويقصد العلامة الحلى الأيات الكريمة كقوله تعالى: { وان

⁽٢١٠) ينظر استفائته من بعض ظواهر الآيات في : مجموعة من فنون علم الكلام ص ٧٧ تحقيق محمد حسن آل يس مطبعة المعارف بغداد ط ١٩٥٥ م .

⁽۱٬۰۰۰) ظ الامالي ۱ : ۷۰ . (۱٬۰۰۰) التبيان ۲ : ۸۳ .

⁽¹¹ عُشُفُ الفرائد 1 ع .

الله سميع بصير } (الحج/٦١) ، { وكان الله سميعاً بصيراً } (النساء/٦٤) . وخصص الشيخ المغيد كون جميع ماورد في القرآن من ذلك بأن معناه العلم(٢٠٠) .

أما الشيخ الطوسي فيرى أن السمع والبصر منسوبين لله تعالى بمعنى الادراك ، ويربطهما بصفة الحياة المستازمة اياهما، إذ يقول في تفسير قوله اتعلى : { وكان الله سميعاً بصيراً } (النساء/١٣٤) ، يعني أنه كان لم يرل على صفة يجب أن يسمع المسموعات ، إذا وجدت ، ويبصر المبصرات ، إذا وجدت وهذه الصفة هي كونه حيا الأفة فيه والصفة حاصلة له في الازل ، والأفات مستحيلة عليه فوجب وصفه بأنه سميع بصير ((۲۰))

إلا أنه يوحي بأن السمع والبصر بمعنى العلم في تفسيره قوله تعالى : { وأن الله سميع بصير } (الحج/٦١) إذ معنى الآية : (أنه يسمع ما يقول عباده في هذا ، بصير به ، لا يخفى عليه شيء منه حتى يجازي به) .

د - صفة الكلام: يعتقد الإمامية أن كلامه تعالى محدث ولذلك فهم يسرون أن القسر أن الكسريم محسدت ، رافست بسذلك رأي الاشاعرة بقدم القرآن ، وموجهين كلام المعتزلة في قولهم بخلق القرآن ؛ إذ يرفضون اطلاق صفة مخلوق على القرآن ، وهذا في الحقيقة مستمد من مسلك أئمة أهل البيت (عيد الله)

يقول الإمام الصلاق (الفيد) : إن القرآن كالام الله مصدت غير مخلوق (۱۷۲) .

ويقوم رفضهم لاطلاق صفة مخلوق على القرآن الكريم (^(۲۷) على فهم النصّ القرآني نفسه ؟ إذ أن مفردة . (خلق) وتصريفاتها في الاستعمال اللغوي والقرآني تشير - إذا لم يقيد الكلام - إلى الكذب

⁽١٧٠) أوائل المقالات ص ٥٩.

^{(ُ&}lt;sup>۱۷۱</sup>) الاقتصاد ٥٧ . ۱۳۷۵ : الله ما تا الله الما

⁽ ١٧١) ظ الصدوق : التوحيد ٢٢٤ ـ ٢٢٧ .

^{(ُ &#}x27;'') المصدر نفسه : ۲۲۷ .

يقول الشريف المرتضى واصفا رأي الإمامية (وعندنا لا يجوز الملاق هذه العبارة (مخلوق) على القرآن ... وإن كنا مدير مقدر ... وإن كنا نقول أنه مدير مقدر ... وإن كنا نقول أنه محدث ، الا أن الوصف بالخلق إذا لم يقيد الكلام ، فاته يقتضي أنه مكنوب فيه ؛ لأن العرب تقول : خلق واختلق ... وكل هذا يقتضي الكذب ، ويتل قصيدة مخلوقة ، إذا أضيفت إلى غير قائلها .

ويلتفت الشريف المرتضى - كحال الإمامية عموما - إلى ضرورة تاكيد نفي الجسمية! عنه تعالى من خلال نفي الحجاب بمعناه المادي ؛ إذ (لا يجوز أن يكون أراد بقوله تعالى: { من وراء حجاب } أن الله كان (من وراء حجاب) يكلم عباده ، لأن الحجاب لا يجوز الا على الاجسام المحدودة (٢٠٠٠).

ثانيا: الصفات السلبية:

وتقوم هذه الصغات - كما أسلفنا - على تنزيهه تعالى بسلب كل نقص . ومن أهم ما استدل عليه متكلمو الإمامية أو ببنوه بالنص القرآني ما يمكن إجماله به :

أ - تنزيهه تعالى عن التشبيه والجسمية والجهة والمحل والحلول والاتحاد . أن هذه الامور جميعاً مما يستلزم الحاجة ، ويتنافى مع كونه تعالى واجب الوجود ، الغني المطلق . قال تعالى : { يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد } (فاطر/١٠) كما أن بعضها يستلزم التركيب ، والمركب مفتقر إلى الاجزاء ، وهذا يتنافى مع واجب الوجود ، ويدخل في حيز الامكان . وقد تصدى الأنمة (به المه) بشدة التجسيم والتشبيه ، ووقفوا مدافعين ضده ، واشتهروا بموقف التنزيه ، ووردت عنهم العشرات من الروايات في بيان ذلك . ومن بينها تاويل الأيات التي يرد ظاهرها بذلك .

^{(&}lt;sup>۷۱)</sup> ظ المفيد : أوائل المقالات ٥٧ ، المرتضى : مجموعة في فنون علم الكلام ٨١ ، ٨ ، الاصول الاعتقادية ٨٠ ، الطوسى : الاقتصاد ٨٥ ،

^{((} المالي ٢ : ٢٠٦ ، وينظر الشيخ الطومسي : التبيان ٩ : ١٧٧ .

^{((}٢٠١) ظ الصدوق : التوحيد ، الطبرسي : الاحتجاج .

وقد جمعت أهم هذه (المسلوبات) التي جلت ذاته تعالى عنها في أيات الصفات الخبرية . اذلك سنتناول بعضا من أهمها وهي التي كان امتكامي الإمامية منهجهم في تأويلها والكشف عن دلالاتها كاتي :

١- صفة الوجه: يتردد ذكر هذه الصفة في عدد من الآيات القر أنية تختلف في المعنى المقصود منها ، وإن كان هناك رابط مشترك بين تلك المعاني المختلفة وهو: كونها جميعا تضاف اليه تعالى على نحو المجاز ، وأنها مخالفة في ظاهر ها للاصول الدالة على تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقين ، ونفى الجسمية عنه .

من هذه الأبات:

أ - قوله تعلى : { ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه

الله } (سورة البقرة/١٥) يرى الشريف المرتضى أن الوجه في الآية يحتمل ثلاثة وجوه من التأويل (٢٧٧) هي :

أن يراد: فثمَّ اللهُ لاعلى معنى الحلول، ولكن على معنى التدبير والعلم ، فثم رضا الله ، وثوابه والقربة اليه .

ان يراد به الجهة ، وتكون الاضافة بمعنى الملك والخلق ، والانشاء والاحداث ... أي أن الجهات كلها لله تعالى ، وتحت ملكه .

ولم يُدل الشيخ الطوسي برأيه الخاص في تاويلها ، إلا أنه أشار إلى الاختلاف فيها ولمح الى تلييده للتاويل الذي اختاره الرماني والجباني بان يكون معنى الآية (فَثُم رضوان الله) ، اذ أنَّ التقدير المناسب لها في رأيه : (تذكروه حيث كنتم من أي وجه ، وله المشرق والمغرب ، والجهات کلها)(۱۹۸۶

 - قول تعالى { وما تنفقون إلا إبتفاء وجه الله } (سورة البقرة/٢٧٢).

⁽۲۷°) ظ الامالي ۱: ۹۳°. (۲۲°) التبيان ۱: ۲۷۵.

قال الشيخ الطوسي إن المراد بوجه الله - هذا - رضوان الله (^{۲۷)}). ويورد في سياق تفسيره الآية قولين في ذكر الوجه يمكن في الحقيقة أن تعكس دلالاتههما على الآيات التي جاء فيها ذكر هذه الصفة جميعها ، والوجهان هما (۲۸۰).

١- لتحقيق الاضافة اليه تعالى ؛ لأن ذكره يزيل الابهام أنه له ، أو

لغيره.

 ٢- لأشرف الذكرين في الصفة ؛ لأنه إذا قلت : فعلته لوجه زيد ، فهو اشرف في الذكر من : فعلته لزيد ؛ لأن وجه الشيء في الأصل أشرف ما فيه ... من أجل شدة ظهوره ، وشدة بيانه .

+ - 3 = - 4 = -

يرى الشريف المرتضى أن المراد بالأيد (المنا): إلا هو ويورد وجها آخر محتملاً يمكن أن يكون المراد بها: ما يقصد به إلى الله تعالى ويوجّه ، نحو القربة اليه ، جلت عظمته . ويستفيد من تأويل الآية نفي التشبيه عنه تعالى: إذ يقول: (وكيف يسوغ للمشبهة أن يحملوا هذو الآية ... على الظاهر؟ أو ليس نلك يوجب أنه تعالى يفنى ، ويبقى وجهه ؟ وهذا كفر وجهل من قائله (۱۸۳)

ويكاد الشيخ الطوسي أن يتطابق مع تأويل المرتضى ؛ إذ يرى أن معنى (إلا وجهه : الا نفسه ، وقبل كل شيء إلا ما اريد به وجهه (١٨٦) .

ُ وَلَمُ أَجِدُ لِلْعَلَامَةُ الحلي تاويلًا للآية إلا أَنَّه أَستَفاد مُنَّهَا في إنْبَات صحة وقوع العدم^(4۸۶).

٤- قوله تعالى : { ويبقى وجه ربك } (الرحمن/٢٧) .

يرى الشريف المرتضى أن معنى الوجه في الآية نفسه تعالى ، ولذلك لم يقل (ذي الجلال) كما قال : { تبارك أسم ربك ذي الجلال والإكرام }

⁽٢٠٩) العصدر نفسه ٢: ٢٥٤ .

^{(ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ} المصدر نفسه .

^{(ُ &#}x27;'اُ) المرتمنى : الامالي ١ : ٥٩٣ .

⁽۱۸۲) العصدر تعنه .

^{(ٌ٬٬٬٬} التبيان ٨ : ١٨٤ .

⁽أعمة) ظكشف المراد ... ص ٤٢٧ .

(الرحمن/۷۸) لما كان أسمه غيره (۱٬۵۰ ويطابق تأويل الشيخ الطوسي للآية تأويل المرتضى معنى ، وأن أختلف لفظا ؛ إذ يـرى أن معنى الآيـة : (ويبقى الله) أو : يبقى ربك الظاهر باللته ((أنه) .

٥-قوله تعالى: { تريدون وجه الله } (الروم/٣٩) ، { .. الا ابتفاء وجه ربه الأعلى } (الروم/٣٩) ، { .. الا ابتفاء وجه ربه الأعلى } (الإنسان/٩) . معناة عند المرتضى أن هذه الأفعال مفعولة له [تعالى] ، ومقصود بها ثوابه ، والقربة اليه ، والزلفة عنده(٢٠٠١) . ويرى الطوسي أن معناه : لله وذكر الوجه لـذكره بأشرف الـذكر تعظيما لـه(٢٠٠١) أو طلبا لرضوان الله(٢٠٠١).

٢ ـ صفة العين : ترد في مجموعة أيات كقوله تعالى :

{ والقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني } (طه/٣٩).

اصنع الفلك بأعيننا ووحينا } (هود/٣٧) ، (المؤمنون/٢٧) .

{ اصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا } (الطور/٤٨).

{ تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر } (القمر/١٤).

يقوم تفسيره هذه الآيات عند الإمامية على قاسم مشترك جامع بين دلالاتها ، هو حصول ما تصوره بعلم منه تعالى ، وإدراك ورعاية . فالآية الأولى قوله تعالى { على عيني } أي : وأنا أراك ، يجري أمرك على ما أريد (١٠٠) .

⁽١٠٠) الامالي: ١: ٥٩.

^{(&}lt;sup>٢٨</sup>٠) التبيان ٩ : ٢٧٤ ، ١٠ : ٢١٠ .

⁽۱۸۷) الأمالي ۱ : ۹۲ .

^{(ُ} ٢١٠ : ١٠ : ٢١٠

⁽١٠٩١) المصلار نفسه ١٠ : ٣٦٦ .

^{(&}lt;sup>11</sup>) التبيان ٧ : ١٧٢ .

أما الأيات الثلاث الباقية ، فمعناها بمرأى منا وإدراك أي (علم) وحراسة ((11) .

٣ - صفة اليد: لليد خمسة أوجه وهي (٢٩١): الجارحة ، والنعمة ، والقوة ، وإضافة الفعل ، وقد جاءت الأيات الكريمة دالة على بعض هذه الوجوه ، كقوله تعالى ;

{ قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان } (المائدة/٦٤) .

قسال يسالبليس مسا منعسك أن تسمجد لمسا خلقست بيدي } (سورة ص/٧٠)

النين يبايعونىك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم $\left\{\begin{array}{ccc} & & & \\ & & \\ & & \\ & & & \\ & & \\ & &$

فضي الأية الأولى قوله تعالى: { يسل يسداه ميسسوطتان } (المائدة / ٤/٦).

نجد أن الشيخ المفيد يختار أحد تلك المعاني للأية فاليد هنا : النعمة ، وجاءت التثنية لدلالة على نعمتيه العامتين في الدنيا والأخرة (٢١٠) .

وأيد الشَّيْخ الطوسي ذلك ، وأورد للتَّثْنية وجهين آخرين هما^{(١٩١}) :

١ - الثواب والعقاب ٢ - انها للمبالغة .

قوله تعالى { قبال يبالليس منا منعنك أن تستجد لما خلقت بيدئ ... } (سورة ص/٧٠) .

⁽١١) ظ التبيان ٥: ٥٠ ، ٧: ٢٦٦ ، ٩: ١٩٤ ، ٩: ٨٤٤ ، الاقتصاد ٧٣ .

^{(&}lt;sup>171</sup>) ظ الطُوسَى : النبيان ٣ : ٥٦٨ . (¹⁷¹) أو انل المقالات ١٨٨ .

^{(ُ} النَّبِيانَ : ٣ : ١٨٥ .

يتفق المفيد والمرتضى والطوسي على أن المراد باليد هنا معنى النعمة وأن التثنية للإشارة إلى نعمتي الدنيا والأخرة (٤٠٠).

الآ أن البشريف المرتبضي يزيد وجهين أخرين محتملين للبد في الآية (٢٩١) : الأول : أن المراد به الاضافة فيكون جاريا مجرى قوله : لما خلقت انا ، وأيده في ذلك الشيخ الطوسي (٢١٧) الثاني : أن المراد به القدرة .

> قوله تعالى : { يد الله فوق أيديهم } (الفتح/١٠) . قال الشيخ الطوسى : إن في (يد الله) قولين (١٩٨) .

أحدهما : عقد الله في هذهِ البيعة فوق عقدهم ؛ لأنهم بايعوا الله ببيعة نبيه (ﷺ) .

الآخر: قوة الله في نصرة نبيه (*) فوق نصر تهم.

ومن الأيات الموحية بمعنى اليد قوله تعالى: { السماوات مطوعات بيمينه } (الزمر/٦٧) ويمينه هذا بمعنى قدرته (٢٠١٠)

٤- صفة الساق : قال تعالى : { يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود } (القلم/٤٢) .

أتفق الشيخ المفيد (٠٠٠) والشيخ الطوسي (٥٠١) إن المراد هذا بالساق هو شدة الأمر ، وصعوبته كناية عن على الأعمال ، وقد كني العرب عن شدة الحرب و صبعو بتها بذلك ، فقالت : قامت الحرب على ساق .

⁽٤٩٠) المغيد: أوائل المقالات ١٩١، المرتضى: الاسالي ١: ٥٦٥، الطوسي: الاقتصاد: ٧٢ ، التبيان ٨: ٨١ .

⁽¹⁷¹⁾ الأمالي ١ : ٥٦٥ .

۱۹۷۰) الاقتصاد ۷۲ ، التبيان ۸ : ۸۱ .

^{(^}٤٩٨) التبيان 9 : ٣١٩ . (*١٦) الطوسي : الاقتصىلا ٧٢ .

^{(&#}x27;'°) أو الله المقالات ١٨٧ .

⁽ ۱۰) التبيان ۱۰ : ۸۷ .

٥- الحركة والانتقال:

قال تعالى: { وجاء ربك والملك صفاً صفا } (الفجر/٢٢).

وقـل تعـلى : { هـل ينظـرون إلا أن يسأتيهم الله في ظلـل مِـن الغصـام والملائكة ... } (سورة البَرَة/ ٢١) .

قـل تعـلى : $\{$ هـل ينظـرون إلا أن تـأتيهم الملائكــة أو يـأتي ربـك $\}$ (الأنعام/ 0.0) .

يتمثل موقف الإمامية تجاه الآيات الموحية في ظاهرها بالحركة والانتقال في التلويل. وذلك انطلاقا من اصولهم القائمة على الأدلة أن الله والانتقال في التلويل. وذلك انطلاقا من اصولهم القائمة على الأدلة أن الله تعالى ليس بجسم، وإستحالة الانتقال عليه الذي لا يجوز إلا على الاجسام، فلابد من تأول ظواهر الآيات، والعدول عما يقتضيه صريح الفظها(٢٠٠)

فان هذه الأيات كما يرى الشريف المرتضى جاءت بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال ، فلابد من تأويلها (٢٠٠٠).

ويقوم هذا التأويل على تقدير محذوف بتحدد بحسب سياق الأية التي يرد فيها . ففي قوله تعالى : { وأتيهم الله } يقدر محذوف ، بحيث يكون المعنى : يأتيهم عذاب الله (٤٠٠٠) .

ويقدر محذوف هو المضاف في { يأتي ربك } فيكون المعنى ، يأتي أمر ربك بالعذاب ، أو أن يراد به : يأتي ربك بعظيم آياته (٥٠٠ .

وكذلك في قوله ((جاء ربك)) ، فقد قدر فيه محذوف ، فيكون المراد : جاء أمر ربك (۱۰۰۰)

⁽٢٠٠) ظ المرتضى: الامالي ٢: ٣٩٩ (بتصرف).

⁽۲۰۰۲) الامالي: ۲ : ۲۹۹ .

^(* ° °) الطوسي : التبيان ۲ : ۱۸۸ . (* ° °) المصدر نفسه ٤ : ۲٥٣ .

^(° °) التبيان : ٤ : ١٠، ٢٥٢ ، ١٠

ب ـ تنزيهه عن الرؤية:

أتفقت كلمة متكامي الإمامية عموماً على نفي الرؤية بالأبصار مطلقاً عن الباري تعالى في الدنيا ، أو الأخرة ، وأقاموا على ذلك الاستدلالات الكثيرة إذ يرون أنه (قد شهد العقل ، ونطق القرآن ، وتواتر الخبر عن أنمة الهدى من أل محمد (*)) (١٠٠٠ في تنزيهه تعالى عن ذلك .

وما يهمنا هنا متابعة موقفهم في فهم الأيات الكريمة التي تطرقت إلى هذا الموضوع وأهمها خمس آيات هي :

الأية الأولى: قوله تعالى: { واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نسرى الله جهسرة فأخسدتكم السصاعقة وأنستم تنظسرون } (سورة البقرة/٥٠).

الآية الثانية: قوله تعالى: { يسألك أهلَ الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرةً فأخذتهم الصاعقة بظلمهم } (النساء/١٥٣).

يرد استدلال الشريف المرتضى بهذه الآية على قوله بنفي الرؤية ، بعد أن يفصل القول في أية (الاعراف/١٤٣) - التي ستمر بها لاحقا - في .

قوله تعالى : { لَنْ تُرَانِي } .

إذ يرى في الأيتين أنهما مما يقوي جوابه بأن موسى سأل الروية لقومه ولم يسللها لنفسه ، وأنه تعلى أجاب موسى بمحضر من قومه بما يدل على أن الروية لا تجوز عليه تعلى (^^^).

وهذا ما أكده الشيخ الطوسي (٩٠٥) والعلامة الحلي الذي حكم بتأويل كل ماجاء بجواز الرؤية (١٥٠). واستفاد الطوسي من قوله تعالى:

⁽٥٠٠) ظ: المغيد أوانل المقالات ٦٣ .

^{(^^.} و) ظ الإمالي ٢ : ٢١٦ .

^(***) ظ الاقتصاد ۷۷ التبيان ١ ، ٢٥٢

^{(&#}x27; ' ') ظكشف المراد ٣٢٢ ، أنوار الملكوت ٨٦ ، نهج السداد ص ٥٥ .

{ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك } أنه (توبيخ من الله تعالى) . ومن قوله تعالى : { فأخمنتهم الصاعقة بظلمهم } أنه يعني (فصعقوا بظلمهم أنفسهم عن سوالهم موسى (تنبيه) أن يريهم الله ، لأن ذلك مما هو مستحيل عليه تعالى . وفي ذلك دلالة واصحة على استحالة الروية عليه تعالى ، واستعظام تجويزها ؛ لأنهم كانوا يفكرون به ، ويجدونه ، ولم ينزل عليهم الصاعقة ، فلما سألوا الروية انزلها عليهم وفي ذلك دلالة على ان اصل كل تشبيه تجويز الروية عليه تعالى ..)(١٠٥)

الآية الثالثة: قوله تعالى: { لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو المرتضى الأبصار وهو اللطوسي والعلامة الحلي على أن الآية جاءت في مقام مدح الباري لنفسه بنفي الادراك عنه تعالى ، والادراك هو الرؤية (أن وجه المدح فيما يرون أنه تعالى مدح بنفي الادراك الذي هو رؤية البصر عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته ، فيجب أن يكون في ثبوت الرؤية له في وقت من الاوقات نقص وذم لايليق به تعالى (12)

ويستنل الطوسي على وقوع التمدح في الأية بدليلين ، أولهما : الاجماع على ذلك ، والاخر أن جميع الأوصاف التي وصف ((تعالى)) بها نفسه قبل هذو الآية وبعدها مدحة ، فلا يجوز أن يتخلل ذلك ماليس بمدحه (12°).

^{((&}quot;) المتبيان ٣ : ٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

⁽۱۰۰۰ ظ الموتضى : الامالي ۱ : ۲۲ ، مجموعة في فنون علم الكلام ۸۳ ، الطوسي الاقتصاد ۷۱ ، التبيان ۲۶۰ ، العلامة الحلي أنوار الملكوت ۸۵ ، نهج المسترشدين ۷۲ ، مناهج اليقين ۲۱۰ .

^{(&}quot;'") المصادر أنفسها المرتضى والطوسي في هامش (١) أما العلامة الحلي فينظر : نهج المسترشدين ٧٣ .

⁽ التبيان ٤ : ٢٤١ .

^{(°}۱°)ظ أَنُوارُ المُلكوت ٥٨ الرسالة السعنية ٥١ .

وأكدوا كون (الادراك) المراد في الآية بمعنى الرؤية ووجه ذلك عند المرتضى (أنه خص ((أي الادراك)) بألة البصر التي لا يعقل إدراكها في غير الرؤية) (أداد)

وأستفاد الطّوسي ذلك من الاستعمال اللغوي ؛ إذ (أن الادراك إذا اضيف إلى واحد من الحواس ، أفاد ماتلك الحاسة ألـة فيـه ، ألا ترى أنهم يقولون ادركته بأذني يريدون : سمعته ، وأدركته بأنفي يريدون : شممته ، وأدركته بفمي يريدون : ذقته . وكذلك إذا قالوا : أدركته ببصري يريدون رأيته) (١٥٠٠)

الآية الرابعة: قوله تعالى: { ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه قال ربّ أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين } (الأعراف/٢٤٠).

وفي الأية مجموعة امور قام عليها فهم متكلمي الإمامية يمكن إجمالها في :

١ - سبب سؤال موسى (المناعزة) ولهم فيه وجود منها:

ا - أن يكون (عنه الله الله الله القومة وليس لنفسه (١٠٥ و وقوي ذلك ما حكته الأيتان الأولى والثانية .

ب - أن يكون سآلها لنفسه بقصد العلم الضروري باظهار بعض أعلام الأخرة (10 م) ، ويكون ذلك بقصد إزالة الشبهات والخواطر عنه ، وللأنبياء أن يسألوا مايزيل عنهم الوسواس والخطرات ، كما سأل

^{(&}lt;sup>۱۱°</sup>) مجموعة في فنون علم الكلام ص ٨٣ .

⁽۱٬۵۰۷) التيان ۽ ۲،۱۱ .

^{(^^`}ف) ظ المرتضى الامالي ٢ : ٢١٥ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٧ ، التبيان ٤ : ٢٥هـ العلامة نهج السداد ٥٥ .

^{(* &}quot;) الامالي: ٢ : ٢١٨ ، الاقتصاد ٧٧ ، التبيان ٤ : ٥٦٨ .

ج - وهو قريب من السابق أنه سأل من أيات الساعة التي يعلم معها العلم الذي لا يختلج فيه الشك ، كما يعلم في الاخرة (٢١١)

٢- جُواب طلب موسى (المنهِ) ؛ إذ كان جوابه تعالى في شقين ، أو لهما : أنه قال : (لن تراني) و هو نفي عام للرؤية (٢٠٠٠) ، يؤكده أن (لن) تغيد النفي على وجه التابيد (٢٠٠٠) ، كما قال تعالى : { ولن يتصنوه أبداً } (الجمعة /٢) .

وثانيهما: تعليق الرؤية باستقرار الجبل؛ { فان استقر مكانه فسوف تراني } اذ أنه تعالى (علق جواز الرؤية باستقرار الجبل في تلك الحال التي جعله فيها ((دكا)). فلما كان ذلك محالا لما فيه من إجتماع الضدين: السكون والحركة في حالة واحدة، علم أن الرؤية كذلك محال؛ إذ لا يتعلق بالمحال إلا المحال(٢٠٠).

٣- توبة موسى (القيد) التي صورتها الأية وجاءت على وجه الانقطاع اليه ((تعالى)) ، والرجوع إلى طاعته ، وإن كان لم يعص ، أو يصدر عنه ذنب فيقال لمن جوز الرؤية هنا : إذا كان موسى (الفيد) سأل ما يجوز عليه تعالى ، فمن أي شيء تاب(٥٢٥) ؟

الآية الخامسة: قوله تعالى: { وجوه يومننه ناضرة إلى ربها فاظرة } (القيامة/٢٧).

⁽۲۰۰) التبيان ٤ : ٢٨٥ .

^{(°}۲۱) المصدر نفسه ٤ : ٥٦٩

⁽۲۲۰) الامالي ۲: ۲۲۱ .

⁽٢٠٠) الطوسي: التبيان ٤ : ٥٦٨ ، العلامة الحلي نهج المسترشدين ص ٧٢ ، نهج المداد ص

^{(ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ ٔ} المرتبضى : ۲ : ۲۲۱ ، الطوسي : اللّبيان ٤ : ۲۹ ، العلامة الحلي : کشف المراد ۲۲۳ ،

^{((} الأمالي ٢ : ٢٢٠ ، التبيان ٤ : ٧٠٠ .

نلاحظ أن فهم متكلمي الإمامية للآية ينطلق من تحديد معنى (ناظرة) فلنظر يحتمل في اللغة معاني عدة ، كتقليب الحدقة حيال المرني ، طلبا للرؤية ، والانظار ، والمقابلة ، والفكر ، والتأميل ، والتعطف ، والرحمة ... الخرائة .

وقد استقروا جميعاً على ان معنى ناظرة - هنا - من الانتظار واحتملوا لتفسير الأية :-

أ- إن ((السي)) واحد الآلاء = النعم ، فهسي منتظرة لآلاء ربها(۱۲۷) و هذا الوجه قائم على استفادة ظاهر الآية بدون اللجوء إلى عدّه استعمالاً مجازياً ، ولا تقديره لمحذوف ، و هو ما احتمله المرتضى ، ورجحه العلامة الحلي(۲۲۵).

 ٢- تأويل الآية على: الانتظار للثواب مع حذف المنتظر وذكر المنتظر منه ، وهو ما تجري عليه عادة العرب ، فيكون معناها منتظرة ثواب ربها(٢١٠).

ويستدل الشيخ الطوسي بالاستعمال القرآني على أن ((ناظرة)) - هنا - بمعنى منتظرة بقوله تعالى : { وأني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون } (النمل/٣٥) أي منتظرة (٢٠٠٠) .

ويستمد المتكلمون الإمامية جذور موقفهم في الرؤية من كلمات الأنمة ((طبق المدال) ونلاحظ - هنا - تجلي مرجعية النص الوارد عن الأنمة ، ووضوح تأثيره في كل مامر من تفصيلات تفسير الأيات السابقة الذكر عند الأنمة (به الله) ((ف) ، يصل أحيانا إلى درجة التطابق ، وأخرى إلى درجة الاستضاءة به في كشف دلالة الأية .

⁽۲۲۰) ظ الامالي ۱: ۲۷، التبيان ۱: ۱۹۹.

⁽ المصدر ان السابقان أنفسهما وينظر العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٢ .

^{(ُ^٫}۰۰ کشف المراد ۳۲۲ .

^{(()} المرتضى : الامالي 1 : ٣٦ ، الطوسي : الاقتصاد ٧٦ ، التبيان ١٠ : ١٩٧ ، العلامة العلى : كشف المراد ٣٢٣ .

^{(&#}x27; ") الطوسي مصدر اه السابقان أنفسهما هامش ٤ .

^{(&}quot; ") ط : نهيج البلاغية ص ٢٦٢ قوليه (قليم) ((لا يبدرك بالحواس ، ولا يقياس بالناس)) وقوله (قليم) (الظاهر لا بروية) ص ٢١٢ .

وما عن الإمام الباقر (時級) : (لم تره الابصار بمشاهدة العيان)

العدل (الجبر والاختيار)

مما يتفرع من كونه تعالى عادلا مفاهيم عديدة استدل عليها متكلمو الإمامية ، وكان النص القرآني سلاحهم ، إثباتا أوردا وننتخب من بين ذلك ما يتناول ماله صلة بأفعال العباد ؛ اذ أن موقف الإمامية في هذه القضية هو الموقف الوسط بين افراط المجبرة في نسبة أفعال الانسان خيرا أو شرا إلى الله ، وتفريط القدرية و (المعتزلة) في تفويض الأفعال الوسال اليه ، ونفي صلتها بالله مطلقا .

وينطلق الإمامية من موقف أنمتهم (عهراه) من القضية عندما يذهبون إلى القول إنه لاجبر ، ولا تفويض ، إنما أمر بين الأمرين . فقد روي المفضل بن عمر عن الإمام الصائق (بقي أنه قال : لاجبر ، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين . قال : قلت وما أمر بين أمرين . قال (بقي) : مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية ، فنهيته ، فلم ينته ، فتركته ففعل تلك المعصية ، فليس حيث لم يقبل منك ، فتركته ، أنت الذي أمرته بالمعصية (٢١).

وزاد الإمام الرضما (قفي) الأمر تفصيلاً ، فقال فيما رواه الحسن بن على الوشاء . قال : على العباد ؟ قال : على العباد ؟ قال : الله أعز من نلك ، ثم قال : قال الله أعز من نلك ، ثم قال : قال الله عز وجل : يابن أدم ، انا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بميناتك مني ، عملت المعاصبي بقوتك التي جعلتها فيك (٢٠٠٠).

ويتناول بحث متكلمي الإمامية القضية انطلاقا من فهم النصوص القرآنية أساسيات هذا المبدأ التي نلاحظ حضور ها من خلال مجموعة مطالب :

وقوله (الله الله الله الما الميون بمشاهدة الابصار)

وينظر تفاصيل هذه الروايات ، وروايات أخرى عنهم (ميه المار) في :

الْكَلَيْنِيّ : الْكَلْفِي 1: ٩٧ ، ١٠٠ ، الصدوق الْتُوحِيدُ ٧٠ُ١ ، ٢٦٢ وقد جاءت بعض تلك الروايك في تُفسير هذه الأيات الخمس .

^{(&}lt;sup>۲۲۰</sup>) الصدوق : التوحيد ۳۹۲ . (۲۰۰۱) المصدر نفسه ۳۹۲ ـ ۳۹۲ .

الأول: رد استدلال المجبرة بظواهر الأيات القرأنية ، وأستفادة الجبر منها ، بأن تلك الأيات مؤولة .

من أبرز الامثلة على ذلك ما أستدل الجبرية بظاهره على قولهم بالجبر في قوله تعالى: { الله خلقكم وما تعملون } (الصافات/٩٦).

حيث يقوم تاويل الإمامية للآية على العدول بها عن ظاهر ها(¹⁷⁰) فالمرتضى يرى أن الآية بخلاف ماظنه ، المجبر ة⁽²⁷⁰) ؛ لأنها تضمنت خبرا عن إبر اهيم (الله) أنه : (عيَّر قومه بعبادة الاصنام واتخاذها أله من دون الله تعالى بقوله : { أتعبدون ما تنحتون } (الصافات/٩٥) وإنما أراد منحوت أي الأجسام ؛ لأن الذي كانوا يعبدون الأصنام بدون أفعالهم فيها ، فعنفهم الله تعالى بالأية على طريقين : الطوسي (⁽⁷⁰⁾) . ويقوم تأويل المرتضى للآية على طريقين :

أولهما : أنها تقدضي تقدير محذوف بعد قوله تعالى { وما تعملون } يرجع إلى (ما) التي بمعنى الذي ، ويقدره بلفظه (فيه). ويرفض تقدير المجبرة لمحذوف هو الهاء ؛ ليسلم ما أدعوه فتقدير هم ليس باولى من تقدير و(٢٠٠٠).

ثانيهما: أن حمل الآية على ما ادعاه المجبرة يقتضي تناقضا وذلك ؛ (لأنه قد أضاف العمل اليهم بقوله: { وما يعملون } وذلك يمنع من كونه خلقا لله تعالى ؛ لأن العامل للشيء هو من أحدثه وأخرجه من العدم إلى الوجود.

ويرى العلامة الحلي أن هذه الآية وماشابهها مما استدل به المجبرة على نسبتهم افعال العباد إلى الله كقوله تعالى : { الله خالق كل شيء }

^(***) ظ المرتضى الامالي: ٢: ٢٣٩.

رُ^{مَّتِه}ُ ظَ تَنزِيهَ الاِنْسِياءَ ٣٤ ، وينظر أيضاً انقاذ البشر من القضاء والقدر (رسائل العدل والتوحيد) ص ٢٩٤ _. (٢^٠م) الاقتصاد ١٠٢ _.

⁽ المراه الأنبياء 23 .

(الرعد/١٦) { ختم الله على قلوبهم } (سورة البقرة/٧) أن تلك الأيات متأولة . وقد نكر العلماء تاويلاتها في كتبهم ، وهي معارضة بمثلها . وقد صنفت ثلك الايات على عشرة أوجه منها(٢٥٠٨) :

ا - الأبات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد ، كقوله تعالى : فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم } (سورة البقرة / ۲۷) ، { إن يتبعون الأ الظن } (الأنعام / ۱۱۱) ، { من يعمل سوءاً يجزبه } (النساء / ۱۲۳) .

۲ - الأيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان ، وذم الكفار على الكفر ، والوعد والوعيد ، كقوله تعالى : { اليوم تنجزى كل نفس بما كسبت } (غافر/۱۷).

٣ - الآبات الدالة على تنزيه أفعاله تعالى عن ممائلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم ، كقوله تعالى : { ما ترى في خلق الرحمن من تضاوت } (الملك/٣) ، { الذي أحسن كيل شيء خلقه } (السجدة/٧) . والكفر ليس بحسن ، وكذا الظلم .

٤ - الآيات الدالة على التحسر ، والندامة على الكفر والمعصية ،
 وطلب الرجعة ، كقوله تعالى : { وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحاً } (فاطر/٣٧) ، { رب ارجعون } (المؤمنون/٩٩) .

الثاتي: أنه تعالى لا يفعل القبيح. ويستدل الشيخ المفيد على ذلك بقوله تعالى: { الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين } (السجدة/٧).

^{(&}lt;sup>۲۲</sup>) ظكشيف المراد ۳۳۷ .

إذ يستفيد منها أنه تعالى اخبر بأن كل شيء خلقه ، فهو حسن غير قبيح ، فلو كانت القبائح من خلقه لنا في ذلك ، لما حكم بحسنها ، وفي حكم الله تعالى بحسن ماخلق جميعه شاهد ببطلان قول من زعم أنه خلق قبيحاً(²⁷¹) .

وكذلك بقوله تعالى : { ما تسرى في خلسق السرحمن مسن

تفاوت } (الملك/٣). إذ يرى أنه تعالى نفى النفاوت عن خلقه ، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه . والمتضاد من الكلام متفاوت ^{(١٠٠}) ، وأكده العلامة الحلي الذي الذي الحاد من الأيتين وأشباههما تنزيهه تعالى عن مماثلة أفعالنا في التفاوت والاختلاف . والظلم والكفر ليسا بحسنين (٢٠٠) .

وانطلاقاً من هذا التنزيه الأجمالي عن فعل القبيح جاءت تفصيلات تنزيهه تعالى عن نسبة مطلق أفعال العباد اليه(٢٥٠). والذي يترتب عليه أمور منها:

أ - نفى نسبة الشر اليه(١٤٥).

ب - نقي الاضلال عنه ، أو ارائته للضلال(دده) .

ج - تنزيهه عن القضاء بالمعصية (13°).

⁽٢٠٠ ظ أو ائل المقالات ٢٠٠٠

^(° ° °) ظ أوائل المقالات ٢٠١ .

⁽۱²°) انقاد البشر ۲۷۶ .

⁽٢٤٠) كشف المراد ٣٣٧.

^{(&}lt;sup>۲۱۰)</sup> ظ المفيد : تصحيح الاعتقاد ۲۰۱ ، المرتضى انقاذ البشر من القضاء والقدر (رمسائل العمل والتوحيد) ۲۷۶ ، ۲۸۹ ، الطوسي : الاقتصاد ۹۹ ، ۱۰۰ العلاسة الحلي : الرسالة السعدية ۷۰ ، اسقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ۵۱ ، كشف المراد ۳۲۷ ،

^(***) المرتضى: انقاذ البشر ٣٠٢ ، ٣٠٨ .

رُ * أَنْ الفَيْد : تَصحيح الاعتقاد ٢٠٠ - ٢٠٠ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٠ ، العلامة الحلي : كشف العراد ٢٩٠ ، العرتضي : القائد البشر ص ٢٩٨

⁽۱۱°) العفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٠٧-٢٠٩ ، المرتضى انقاذ البشر ٢٩٠ ، الطوسي : الاقتصاد ٩٤ .

كما يترتب عليه نسبة الكفر والمعاصي الى العباد ، وتسويلات الشيطان (^(۱))

وقد توافر متكلمو الإمامية في هذه المطالب المختلفة على متابعة النصوص القرآنية ، فهما وبيانا ، ممالا مجال التوسع في بيانه (⁰⁵⁰⁾ . المثالث من من من الله المثال المثال

الثالث : معنى نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى .

يحدد الشريف المرتضى معنى الهداية في اللغة بالدلالة . وأما معناه فله عنده قسمان (³⁶¹⁾ :

أ- هدى بمعنى الدليل والبيان ، وهذا عايناله منه تعالى كل العباد والمكلفين البالغين كلهم . ومما يدل عليه قوله تعالى : { وأمّا تُصود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون } (فصلت/١٧) . حيث افادت الاية أنه تعالى : (هدى ثمود الكفار ، فلم يهتدوا ، فاخذتهم الصاعقة بكفرهم) وكذلك قوله تعالى : { انا هدمناه السبل } (الانسان/٣) . يعنى دللناه على الطريق .

ب هدى هو الثواب والنجاة ، فلا يفعل الله هذا الهدى إلا بالمؤمنين المطبعين ، كقوله تعالى: { والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم * سيهديهم ويصلح بالهم } (سورة محمد/٤-٥) . واثما يهديهم بعد القتل بأن ينجيهم ، ويثيبهم .

وقوله تعالى : { ويهدي اليه من أناب } (الرعد/٢٧) .أي من تاب

أما اضلال الله تعالى للكافرين ، فهو تعالى اضلهم بأن عاقبهم وأهلكهم عقوبة لهم على كفرهم ، ولم يضلهم عن الحق ، ولا أضلهم بأن السهم بأن المدهم (٥٠٠٠)

^{(&}lt;sup>927</sup>) المغيد : المصدر السابق ۲۱۳ ، المرتضى المصدر السابق ۳۰۷ ، ۳۰۷ ، العلامة الحلم : كشف العراد ۲۲۸ ، ۳۶۰ .

الملكي المسادر الواردة في الهوامش ١٥٥ من هذه الصفحة .

^{(ُ&}lt;sup>019</sup>) انقاذَ البشر ٣٩٦-٣٩٧ . "

ويشترك العلامة الحلي معه في حيثيات التقسيم ، ومعانيها في الهدى والصلال ، منزها اياه تعالى عن الصلال بمعنى خلاف الحق ، وفعل الصلالة ، ومقررا أنه تعالى نصب الدلالة على الحق ، وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ، ولم يفعل الإيمان فيهم ، لأنه كلفهم به ، ويثيب على الإيمان فمعانى الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ماكلف به (احد)

النبوة

يرد العديد من التطبيقات في فهم النصّ القرآني في أصل النبوة عند متكلمي الإمامية مما يتفق فيه الإمامية ، أو يختلفون مع باقي المذاهب الاسلامية ، وسيخصص البحث الحديث عن هذا الأصل في موضوعين من أهم ما أختلفوا فيه مع غيرهم ، هما :

القرق بين النبي والرسول: حيث اختلف المسلمون في ذلك إلى فريقين: الأول: المعتزلة الذين قالوا بعدم الفرق بينهما (٢٠٠١) الثاني: الإمامية (٢٠٠٠) والاشعرية (٢٠٠٠) القائلين بالفرق بينهما.

^(°°°) المصندر نفسه ۲۹۸ .

^{(ُ} المصدر نفسه ۲۹۸ - ۲۹۹ .

⁽٥٠٢) كشف المراد ٣٤٣.

أ^{موه} ظ القاضــي (عبد العبـار بن أحمد الاسد آبـادي (ت ١٥٤هــ) : شـرح الاصــول الخمسة ص ٥٦٧ ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان مصــر طـ١٩٦٥ م .

^(°°°) المغيد : أو انل المقالات ٤٩ ،

^(ُ °°°) ظ النسفيّ : (أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود) : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ۲ : ۱۰۱ دار الكتاب العربي بيروت (د . ت) .

ترى الإمامية أن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا, وقد كان من أنبياء الله عز وجل حفظة لشرائح مسل وخلفاء لهم في المقام (100).

ومن أهم ما أستدلوا به على هذه المغايرة قوله تعالى : { وها أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي } (الحج/٥٢).

ويرى المرتضى أنَّ وجه المغايرة بينهما يتمثّل في طريق الوحي ، أو سعة الرسالة ، فان النبي هو الذي يتلقى الأوامر الالهية بالمنام ، ولا يرى الملك عيانا ، والرسول هو الذي علت منزلته ؛ لاجل تكلفه بأمر الرسالة ، وعرمه على القيام بها(²⁰⁰).

وينطلق موقف متكلمي الإمامية هذا أساسا من روايات الأئمة (مهر الدم) التي أشارت الى التفريق سواء من حيث طريق الوحي، أو حيثيات أخرى (۱۹۵۰).

٢- عصمة الأنبياء (مليقه العلم): مما يميز الأنبياء (مليفه العلم) من غيرهم من البشر ، ما يشترط توافره فيهم من صفات على رأسها العصمة التي يرى الإمامية أنها مطلقة ، حيث لا يجوز عليهم شيء من المعاصى والذنوب ، كبيرا أو صغيرا ، لاقبل النبوة ، ولا بعدها (٢٥٥).

وهذا التنزيه من الأصول الثابتة في مذهب الإمامية , ولذلك لايقبل مايخالفه من نصوص , وانطلاقا من ذلك فهم يؤولون الإيات التي يشعر ظاهرها بخلاف هذا الأصل يقول الشريف المرتضى ، معبرا عن موقف الإمامية عموماً في ذلك : (إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء (طبق المه الم ماورد في القرأن مما له ظاهر ينافي العصمة ، ويقتضني وقوع الخطأ منهم ، فلابد من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على مايليق بأدلة العقول الماء العقول الماء الما

⁽٥٠١) المفيد: المصدر السابق ص ٤٩.

^(^°°) ط الكليني : الكافي (الاصول) أ : ١٧٧ وما بعدها .

^{) ** **} أو المفيِّد : أو انكَّ الْمقالاتُ * ٧ ، المرتضّى : تَنزيه الأنبياء ص ٢-٨ ، الشيخ الطوسي : الاقتصاد ٢٦٠ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٧٦

^{(&#}x27;'') الإسالي ۲ : ۲۹۹ .

كما يؤكد الموقف حيال الروايات والأخبار في ذلك إذ يقول: (قد بينا بالأملة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال، ولاخلاف الظاهر أن الأنبياء (هه سه) لا يجوز عليهم الكذب، فما ورد يخلاف ذلك من الاخبار لا يلتفت اليه، ويقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلا صحيحا لايقا بأدلة العقل، فإن أحتمل تأويلا مطابقاً، تاولناه، ووفقنا بينه وبينها)(((10)).

وهذا الموقف أيده الشيخ الطوسي انطلاقا هنا الأسس العامة للمنهج ، والتي سبق الاشارة اليها إذ يرى أن الظواهر التي يستدل بها القاتلون بوقوع المعصية من الانبياء (بله المار) (تبنى على أنلة العقول ، ولا يبنى أنلة العقول على الظواهر وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليه ، تأولنا الأيات إن كان لها ظواهر (٢٠٥).

وتطبيقا لهذه الأسس، وركائز الموقف نجد أن متكلمي الإمامية يؤولون الكثير من تلك الأيات التي جاءت ظواهر ها بوقوع المعاصى والذنوب عنهم (مبه المه) حتى أن الشريف المرتضى الف كتابا في (تنزيه الانبياء)، والرد على المخالفين في نسبة ذلك اليهم. وفي إثبات أصل العصمة للأنبياء (يهرهم) يستدل الشيخ المفيد بقوله تعالى:

{ان الذين سبقت لهم منا الحسنى } (الأنبياء/١٠١).

{ وأنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار } (سورة ص/٤٠).

{ ولقد أخترناهم على العالمين } (الدخان/٣٢).

إذ يستفيد من هذه الآيات أن الانبياء والائمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وامامتهم من الكبائر كلها والصغائر (٦٠٠٠)

ونختبار بعض النمباذج التطبيقية لتأويلات متكلمي الإمامية للأيبات الكريمة في إثبات عصمة الأنبياء (ملم المم).

ففي أِثبات عصمة أدم (الله في) نجد أن الشريف المرتضى يتاول النهي الصادر عن مقاربة الشجرة في قوله تعالى : { ولا تقربا هذه

^{(&}lt;sup>110</sup>) تنزيه الانبياء ۲۷ .

⁽١١٢) الاقتصاد ٢٦٢.

⁽ ١٦٠) تصحيح الاعتقاد ص ٢٥٥ ، أوائل المقالات ص ٧٠ .

الشجرة } (سورة البقرة/٣٥) أنه نهي أرشادي لامولوي ودلالة الأية أنه (<u>الله</u>) (عصمى بأن فعل منهيا عنه ، ولم يعص بأن ترك مامورا به)(١٠٠٠).

ذلك أن النهي والأمر (ليسا يختصان بصيغة واحدة ليس فيها احتمال ولاأستراك . وقد يؤمر عندنا بلفظ النهي ، وينهى بلفظ الأمر) ((أنه و هذا ماتقويه دلالة الآية الكريمة المصورة للحالة في قوله تعالى : { الم أنهكما عسن تلكما السشجرة } (الإعراف ٢٢/) .

وأيد الشيخ الطوسي اسس تاويل المرتضى ، حيث يبني تأويله على أحتمال الامر للوجوب والندب . فمعنى الآية عنده ان آدم ((الله الله ما أصره الله بـه فخاب ثوابه و المعصية مخالفة الأمر سواء أكان واجبا أم ندبا ... وفي الكلام حنف لأن تقديره : أن أدم تناب إلى الله ، وندم على ما فعل ، فاجتباه الله ، واصطفاه (وتاب عليه) ، أي : قبل توبته . وهداه إلى معرفته ، والى الثواب الذي عرضه له ((۱۵۰ م

^{(°}۱۱) تنزیه الأنبیاء ۱۱ .

⁽³¹⁰⁾ تَنزيه الأنبياء ١١ .

^{(ُ*&#}x27;') المُصدر نفيه ٩.

⁽۲۲۰) نفیه : ۹ . (۲۸۵ انسه : ۹ .

^{(ُ} ۲۱۸) التبيان ۷ : ۲۱۸ .

عصمة ابراهيم (اللك):

في مجل تنزيهه عن اعقلا الوهية الكواكب ، أو الشك في الله تعلى وهو ما يقضيه ظاهر الآية وهي قوله تعلى : $\{$ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما راى القصر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لنن لم يهدنني ربي لأكونن من القوم الظالمين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركهن $\{$ (الأنعلم77).

في هذا الباب نجد متكلمي الإمامية يتأولون الآية بما يبعد دلالة الظاهر لمخالفته الأصول والادلة العقلية ، وهي الإساس المهم للمقارنة ، فالشريف المرتضى يرى أن تنزيه إبراهيم (ققيه) عن الشك في الله ، وأعتقاد الوهية الكواكب يعتمد على وجهين :

الوجه الأول(٥١٠): له فيه جوابان مما أقتضاه ظاهر الآية:

١- إن إبراهيم (الهيم) قال ذلك في زمان مهلة النظر ، وعند كمال عقله ، وحضور ما يوجب عليه النظر ، وتحريك الدواعي على الفكر والتأمل له ؛ لأن إبراهيم (الشيخ) لم يخلق عارفا بالله ، وإنما اكتسب المعرفة لمنا أكمل الله تعالى عقله .

٢- أنه أخبر عن ظنه ، وقد يجوز أن يظن المفكر والمتأمل
 في حال نظره وفكره مالا أصل له ، ثم يرجع عنه بالادلة
 والعقل ، ولا يكون ذلك منه قبيحا

الوجه الاخر: يعتقد فيه المرتضى أن الأمر ليس ما في الوجه الأول ، وإنما كان ماصورته الأيات من تنقل إبراهيم (هي منهجا إبراهيم أبيات فساد اعتقاد قومه من خلال إثبات فساد معبودهم ، وقد انتشرت فيهم حينها عبادة الكواكب إذ يتلخص موقف إبراهيم (هي الشي التشر الشي التشرية فيهم حينها عبادة الكواكب إذ يتلخص موقف إبراهيم (الشي التشرية الكواكب إذ الكواكب التحديد الكواكب إذ الكواكب إذ الكواكب التحديد الكواكب إذ الكواكب إذ الكواكب إذ الكواكب إذ الكواكب إذ التحديد الكواكب إذ الكواكب الكواكب إذ الكواكب إذ

^{(°}۱۹) تنزيه الأنبياء : ۲۲ .

عنده بأنه قال ذلك (على سبيل الإنكار على قومه ، والتنبيه لهم على أن ما يغيب ، ويأفل ، لا يجوز أن يكون إلها معبودا) .

ويستعرض الشيخ الطوسي أربعة وجوه في تأويل الآية لاثبات تنزيه البراهيم (عَيْنِهُ) ثلاثة منها تؤكد ما ذهب اليه المرتضى ، والوجه الرابع الذي يضيفه أن إبراهيم (عَيْنِهُ) قال ذلك (على وجه المحاجة ، فيجعلها مذهبا ليرى خصمه المعتقد لها فسادها)(٥٠٠٠).

ويستَقيد من الآية دلالة على (ان معرفة الله ليست ضرورية ، لأنها لو كانت ضرورية لما احتاج الكواكب ، وأنتم تعلمون حدوثها ، وحدوث الاجسام ضرورية ، وتعلمون أن لها محدثًا على صفات مخصوصة ضرورة . وما كان يحتاج إلى تكلف الاستدلال والتنبيه على هذا الاستنام.

عصمة يوسفونونين

من أهم ماتصدى متكلمو الإمامية له لتنزيه يوسف (الله الله عن المعصية ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى : { ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه } (يوسف/٢٠) ، فقد أورد المرتضى والطوسي وجوها متعددة في تاويل الاية بما يدفع عن يوسف (الله الله الله بالفاحشة ، والوقوع في المعصية من خلال تفعيل مرجعية اللغة واللجوء إلى ضوابط اللسان العربي واستعمالاته وذلك باستعراض مايحتمله (اللهم) من معان هي (۲۰۰۰)

العزم على الفعل ، كقوله تعالى : { إذ هم قوم ان يبسطوا اليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم } (المائدة/١١).

^{(°}۲۰) ظ التبيان ؟ : ١٩٦-٢٠٠ .

^{(ُ (}٥٥٠) الإسالي ١ : ٧٧٤ ـ ٨١١ .

⁽ ۲۰۰) تنزیه آلأنبیاء ۵۳ - ۵۶ ، النبیان ۳ : ۱۲۱ - ۱۲۱ .

٢- خطور الشيء بالبال وأن يقع العزم عليه . قال تعالى : { إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليُهما } (آل عمر ان/١٢٢) . أر اد تعالى ان الفشل خطر ببالهم .

٣- المقاربة: بمعنى: كاد أن يفعل.

٤ ـ الشهوة وميل الطباع .

وينتهيان من احتمال لفظ (الهم) لهذا الاختلاف ، والاتساع في المعنى الى تحكيم الأصول والأسس المعتمدة في التأويل مستبعدين الوجه الذي يقتضى همه (المدين) بالعزم على القبيح ، ويجيزان باقي الوجود (لأن كل واحد منها يليق بحاله) (الان) .

فالشيخ الطوسي يورد الوجوه الاربعة انفسها لـ(همِّ) في اللغة ، وينتهي إلى نتيجة الشريف المرتضى نفسها باستبعاد العزم منه (اللهِّ) واجازة باقي الوجوه ؛ لأن كل واحد منها يليق بحاله ، ويؤكدان أنه حتى مع قبول أن يحمل الهم في الآية على العزم ، فأن له تأويلا بأن يكون معناها أنه (هم بضربها ودفعها عن نفسه ، كما يقول القائل : قد كنت هممت بغلان ، أي : بأن أوقع به ضربا ، أو مكروها) (١٠٤٠)

وهذا ما يتأكد من خلال استعراض المرتضى لما يؤكد أن (همها به متعلق بالقبح بشهادة الكتاب والآثار بذلك ، وهي ممن يجوز عليها القبيح . فمن الكتاب قوله تعالى : { ولقد راودته التي هو في بيتها عن نفسه } (يوسف/٢٣) وقوله تعالى : { ولقد راودته عن نفسه فاستعصم } (يوسف/٣٣) .

أما الأثار فواردة باطباق مفسري القرأن ومتأوليه على أنها همت بالفاحشة والمعصية (٥٧٠).

كما أكد أن همه (الله) بالمعنى الذي سبق تفصيله : بأن هم بدفعها وضربها ؛ ذلك أن الادلـة العقلية دلت على أنـه (لا يجوز أن يفعل

⁽٥٧٠) الامالي ١ : ٤٧٧ - ٤٨١ ، تنزيه الأنبياء ٥٠ ، التبيان ٦ : ١٢١ .

^(° °) ظ المصادر السابقة نفسها وأرقام الصفحات .

⁽ و و الأمالي ١ : ٤٨ ، تنزيه الأنبياء ٥٧ .

القبيح ، ولا يعزم عليه)(٥٢١) ومن الأدلة على ذلك من الكتاب قوله تعالى : { كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء } (يوسف/٤٤) ، وقوله تعالى: { ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب } (يوسف/٥٠) .

عصمة نبينا محمد (ﷺ)

يتمثل موقف الإمامية من عصمة الرسول على انه (١١) (لم يعص الله عَز وجَلَ مَنَذَ خَلِقَـه الله عَز وجِلَ الَّـي ان قَبَضَهُ ، وَبَذَلَكُ نَطَـقَ اللهُ عَز وجِلَ اللهِ عَ القرآن ، وتواتر الخبر عن أل محمد (\") (*٧٠)

ولذلك فهم -كعادتهم مع باقى الأنبياء (طهرالمه) - يتأولون ظواهر الآيات التي تخالف هذا الأصل ويرون أن تلك الظواهر لها تأويل (بضد ما توهمه [(المحتجون بها)] والبرهان يعضده على البيان وقد نطق به الفَرقان) (^{مُحدًّ)}

فالشيخ المفيد يري أن القرآن الكريم نطق بعصمة الرسول (%) بقوله تعالى: { والنجم إذا هوى ماضل صاحبكم وما غوى } (النجم/١-٢) ، فنفى بذلك عنه كل معصية ونسيان (٥٧٩)

وفي قوله تعالى: { ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر } (الفتح/٢). الذي يقتضى ظاهره صدور الذنب عنه (١٠) ومغفرته تعالى له ، نجد للاماميه فيه تأويلاً بنزهه (١١) عن كل ذلك . فالمر تصي يفهم أن ظاهر الآية دال على غير نسبة الذنب اليه (*) ؛ إذ يختار في معناها وجها يراه أشبه بالظاهر من وجوه اخرى استعرضها (۱۸۰) اذ يرى أن المراد بقوله تعالى: { ماتقدم من

^{٧١ء}) تنزيه الأنبياء ٧٥ (بتصرف) .

⁽ المقيد : أو أثل المقالات ص ٧١ - ٧٢ .

⁽۲۸ أن المصدر نفسه ص ۷۲ .

⁽۵٬۹) نفسه ص ۲۲ . (۵٬۰) ظ تنزیه الأنبیاء ۱۳۵ .

ذنبك } الذنوب اليك ، ويبني ترجيحه لذلك على أساس مرجعية اللغة واستعمالاتها ؛ إذ أن (الذنب مصدر ، والمصدر يجوز اضافته إلى الفاعل والمفعول ... ومعنى المغفرة على هذا التأويل هي الاز اللة والفسخ والنسخ لاحكام اعدائه من المشركين عليه ، وذنوبهم اليه في منعهم إياه عن مكة ، وصدهم إياه عن المسجد الحرام ، وهذا التأويل يطابق ظاهر الكلام حتى تكون المغفرة غرضا في الفتح ووجها (°A1)(4)

ولا يمتنع أن يكون للآية وجه أخر كما يرى ، وذلك أن يريد تعالى (ما تَقْدَم زَمَانَه من فعلهم القبيحُ لك ولقومَك ، ومَا تَاخَرُ) ﴿ * * أَ

ويبني الشيخ الطوسي رؤيته في فهم الآية على أستعراض أقوال من تصدى لفهم الآية وهي(٥٨٣):

١ - ما تقدم من معاصيك قبل النبوة وما تأخر عنها .

٢ - ما تقدم قبل الفتح وما تأخر عنه .

٣ ـ ما قد وقع منك ، ومالم يقع على طريق الوعد بأنه يغفره ان كان .

٤ - ما تقدم من ذنب أبيك آدم ، وما تأخر عنه .

وبما أن هذه الأقوال جميعا تقتضى نسبة الذنب اليه (١٠٠٠) ، أو غيره ، وهو أدم (النه) وتخالف أصول الإمامية في عصمة الأنبياء (المداامة) مطلقا عن الذنب ، فأن الشيخ الطوسى يرى (أن هذه الوجوه كالها لا تجوز عندنا ؛ لأن الأنبياء (طهراله اله) لا يجوز عليهم فعل شيء من القبيح ، لا قبل النبوة ، ولا بعدها) .

ويرى أن للاية وجهين من التأويل يؤكد فيهما ما أختاره المرتضى

أحدهما: ليغفر لك ما تقدم من ذنب أمتك ، وما تأخر بشفاعتك ولمكانك ، فأضاف الذنب إلى النبي ، وأراد به أمته ، كما قال :

^{^^}) المصدر نضه .

⁽۵۸۲) نفسه ۱۳۹ .

^{(ٌ ٌ ٬ ٬} التبيان ٩ : ٣١٤ . (٬ ٬ ٬ التبيان ٩ : ٣١٤ .

{ واسال القريمة } (يوسف/٨٢). يريد أهل القريمة ، فحذف المضاف ، وأقام المضاف اليه مقامه ، كما في قوله تعالى : { وجاء ربك } (الفجر/٢٢) والمراد وجاء أمر ربك .

الثاني: أراد يغفر ما أذنبه قومك اليك من صدهم لك عن الدخول إلى مكة في سنة الحديبية ... والذنب مصدر تارة يضاف إلى الفاعل ، وتارة إلى المفعول .

وفي قوله تعالى : { ووضعنا عنك وزرك الذي أنقبض ظهرك } (الشرح/٢-٢) .

يقتضي الظاهر نسبة الوزر ووقوع المعاصى اليه (ﷺ). نجد الإمامية يتأولونها بما يبعد الظاهر. فالمرتضى يرى أن الوزر في أصل اللغة هو الثقل ، وانما سميت الذنوب بأنها وزر لانها تثقل أصلبها وحاملها. فإذا كان الوزر كذلك ، فكل شيء أثقل الإنسان وغمه وكده ، وجهده) جاز أن يسمى وزرا تشبيها بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي وليس يمتنع أن يكون الوزر في الآية أنما أراد به غمه الثقل الحقيقي وليس يمتنع أن يكون الوزر في الآية أنما أراد به غمه بينا علما مستضعفا مقهورا فكل ذلك مما يتعب الفكر ، ويكد النفس. فلما أن أعلى الله كلمته ، ونشر دعوته ، ويسط يده ، خاطبه بهذا الخطاب تذكيرا له بمواقع النعمة عليه ليقابله بالشكر ، والثناء والحمد . ويقوي هذا التأويل قوله تعالى : { ورفعنا لك ذكرك } (الشرح/٤) (الشرح/٤)

لأنهما عنده (لا يصحان على مذهبنا لأن الأنبياء لا يغطون شيئا من القبائح) (٢٠٥٠ وينتهي إلى أن المراد بالأية هو أن انه تعالى لما بعث نبيه (القيه) ، وأوحى اليه ، وأنتشر أمره ، وظهر حكمه ، كان ماكان من كفار قومه وتتبعهم لاصحابه باذاهم لهم وتعرضهم إياهم ما كان يغمه ويسوؤه ويضيق صدره ويثقل عليه فازال الله ذلك بأن أعلى كلمته ، وأظهر دعوته ،

^(°^°) ظ تنزیه الانبیاء ۱۳۳. (°^°) التبیان ۱۰: ۲۷۲.

⁾ النبيان ۱۰ ; ۱۰۱ .

وقهر عدوه ، وانجز وعده ، ونصره على قومه ، فكان ذلك من أعظم المنن ، واجزل النعم)(١٩٨٧) .

الإمامة

أصل الإمامة من أهم ما أختلف فيه الإمامية مع المذاهب الاسلامية الأخرى. فقضية وجوب الإمامة. هناك من المسلمين من أوجبها ، وفيهم من لم يوجبها ، كما أن من أوجبها أختلفت في طريق الوجوب أهو العقل لم السمع ؟ .. الى غير ذلك من حيثيات الأختلاف . ولكنهم في الأقل أتققوا على ضرورة وجود امام يحفظ الشرع . والمهم هنا أن الإمامية تقول بوجوب الإمامة على الله تعالى من بباب اللطف (٢٠٥٠) . وأن العقل هو طريق إثبات وجوبها فليس لنا - هنا - تطبيقات على فهم النص ، وإنما هي إضاءة في أصل الإمامة ، وأول ما يطالعنا من النص القرآني وروده في قضية الإمامة أنه يتمثل في طريق إثباتها الذي انقسم المسلمون فيه على فريقين بين قائل أنها بالاختيار ، وهم المعتزلة والأشعرية ، على فاخوارج (٢٠٠٠) ، والقائلين بالنص ،: اما بالاسم ، أو الصفة ، وهم الإمامية ، والمزيدية ، والمزيدية ، والمزيدية ، والمزيدية ، والمنافق الناف ال

(۵۸۷) المصدر نفسه ,

⁽ أ ١٩٠٥) ظ المرتَّضي : الاصالي ٢ : ٣٢٣ ، الشافي ص ٤ ، ٦ ، ٩ وغيرها ، الطوسي تلخيص الشافي ١ : ٦٩ ، العالمة كشف المراد ٢٨٨ .

^{(&}lt;sup>۸۸</sup>) ظ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ۲۰ ، ۱ ص ۱۲۰ . ۱ من ۱۲۰ تحقيق عبد القاهر ا۲۰ تحقيق عبد القاهر ا۲۱ تحقيق عبد القاهر الا ۱۲۵ تحقيق عبد القاهر البينان : ص ۲۷۹ مطبعة الدولة استنبول ط ۱۳۶۱هـ البغدادي (ت ۲۶۹ هـ) : أصول الدين : ص ۲۷۹ مطبعة الدولة استنبول ط ۱۳۶۱هـ عبد المادي أبو ريدة و محمود محمد الخضيري مصر ۱۹۶۷ م

^{(&}lt;sup>* 9</sup>م ظ المفيد أوائل المقالات ٤٤ الطوسي : الاقتصاد ٣١٣ ، العلامة الحلي : كشف المراد ٣٢٩ :

⁽٢٠٠) ظـ ابنّ حزم (علي بن احمد ت ٥٦١هـ) : الفصل في الملل ، والاهواء والنحل ٤ : ١٠٧ .

فالإمامية يقولون بوقوع النص من الباري تعالى على الإمام على (الله) بنص القرآن الكريم ، ويوردون على ذلك أيات عديدة دليلا على مايرونه .

ومن أهم تلك الايات :

الآية الأولى :

قوله تعالى: { إنصا ولسبكم الله ورسوله والندين آمنوا الدين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون } (المائدة ٥٥٥). يستدل الشيخ الطوسي بهذه الآية وأيات أخرى على أنها (نص متواتر) المرام على أن الإمام على بن أبي طالب (يشيخ) هو الإمام، ويكاد يجمع مفسرو الإمامية ومتكلموهم على وجه الاستدلال بهذه الأية ، وينقسم على الأقسام الأتهة :

۱ - دلالة { إنها } : حيث يرى الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أن وجه الاستدلال فيها أنها تفيد الحصر ، وهو أمر معروف عن أهل اللغة ، وقد حكم فيه مرجعية اللغة ؛ لأن لفظ (أن) للإثبات و (ما) للنفي ... ولا يجوز أن يردا على موضع واحد ضرورة ، ولا ورود النفي إلى المذكور ، وصرف الإثبات إلى غيره بالإجماع ، فتعين العكس وهو المطلوب(٢٠٠٠).

٢ - دلالة لفظ { وليكم } ، حيث يرون أن المراد بها في الأية (من كان متحققاً بتدبيركم والقيام بأموركم ، وتجب طاعته عليكم) (١٩٠٥ والمستحق لوصف الأولى ، وهو معلوم عند أهل اللغة ، حيث يقولون : فلان ولى المرأة ، إذا كان أولى بالعقد

⁽٥٩١) ظ النكت الأعتقادية ص ٤٩ - ٥٠ .

⁽١٠٠٠) ظ الطوسي : تلخيص الشاقي ٢ : ١٥ العلامة الطبي : أنوار الملكوت ٢٢٥ نهج المسترشدين ٥٠ كشف المراد ٢٢٥ نهج

^{(&}lt;sup>۱۹ ه</sup>) ظُ المَّر تضى : الشاقي ۱۲۲ ، ۱۳۶ ، الطوسي الاقتصاد ۲۱۹ تلخيص الشاقي ۲ : ۱۰ العلامة الحلى : كشف العراد ۹۲ نهج المسترشدين ص ۱۰۱ .

عليها ، وفــلان ولــي الــدم إذا كــان لــه المطالبــة بــالقوّد والدّيــة والعفو ، ويقولون ولى عهد المسلمين للمرشح للخلافة(***)

٣ - الاستدلال بأن لفظ ولي إنما افاد معنى الإمامة ؛ لأن قوله تعالى { الذين آمنوا } لايقصد به المؤمنين جميعهم، بل بعضهم الذي اختص بالوصف الثابع للتخصيص ، وهو قوله تعالى : { الذين يقيصون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون } وقد علم أن ايتاء الزكاة لم يكن امرا مستغرقا لكل المؤمنين ، بل بعضهم وهو على بن ابي طالب (يقيم) الذي دلت الروايات على أنه هو الذي انطبق عليه هذا الوصف (٢١٠).

الإجماع على أنها نزلت فيه (الشيخ) ، اذ يتفق الطرفان المختلفان في دلالة الآية أنها نزلت فيه (١٩٥٠).

الآية الثانية:

قوله تعالى : { إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين } (سورة البقرة/٢٤) .

ي ويستدل متكلمو الإمامية بالأية على أن لفظ { عهدي } قصد به الإمامة (المامة المام) المام المام المام المام المام المام المام المام المام ()))))))))))

^(°°°) الطوسى: الاقتصاد ٣١٩ ، التبيان ٣: ٩٤٥ .

رُ¹¹⁹ المرتضى: الشافي ٦٢٣ ، الطوسي الأقتصاد ، ٣٧ ، النبيان ٣ : ٥٤٩ ، تلخيص الشافي : ٣ : ١٥ العلامة الحلي : أنوار العلكوت ص ٢٣٦ ، كشف المراد ، ٣٩٤ . (^{٢٧}) الطبري : جامع البيان ٢ : ١٨٦ ، الطوسي التيبان ٣ : ٥٥١ ، السيوطي : الدرر

المنثور ۲ : ۲۹۳ . داده با الدرتين الثانة ۱۸۳ ، البادي ، التداد د ، ۶۶۹

^(^^^) ظ المرتضى الشافي ١٨٣ ، الطوسي : التبيان ١ : ٤٤٩ . (١٠٠) المصدران السابقان انضهما .

ومن هذا الباب ترد الأية عندهم في مقام الاستدلال على عصمة الإمام؛ لأن الآية (اقتضت نفي الإمامة عمن كان ظالماً على كل حال ... ولا أحد ممن ليس بمعصوم يؤمن ذلك منه ، ولا يجوز فيه ، فيجب بحكم الأية أن يكون من يناله العهد معصوما)(٠٠٠٠)

الآبة الثالثة:

قوله تعالى: { يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته } (الماندة/٦٧).

حيث يستدل بها على النص المتواتر على الإمام على (نقين) كما يرى الشيخ المفيد (١٠١) ، وهو ما أيده الشيخ الطوسي بايراده كون احد وجوه سبب نزولها ماقاليه الإمامان الباقر والصادق (طه المه) أن الله تعالى لما أوصى إلى النبي (مرة) أن يستخلف عليا ، كان يضاف أن يشق ذلك على جماعة من اصحابه ، فأنزل الله هذه الآية تشجيعاً له على القيام بما أمره

ويربط العلامة الحلى نزول الآية بيوم الغدير ، وما جاء فيه من ببان فضل الإمام على (الله) في إعلان النبي (الله) لولايته على المؤمنين ، امتثالا للخطاب الذي جاء في الآية ، حيث قال في ذلك اليوم: ((من كنت مولاه فهذا على مولاه . اللهم وال من والاه . وعاد من عاداه ، وأنصر من نصره)) إذ الولى هو الأولى بالتصرف ، ولعدم صلاحية غيره ههنا^{(١٠٢})

^{(&#}x27;'') المصدر نفسه ، وأنظر الطوسي تلخيص الشافي ٢٥٣ .

^{ً)} النكت الإعتقاد ص ٤٩ · ·

^{(ٔ &#}x27; ') النبيان ۳ : ٤٧٤ . ً (ٔ ' ') ظ أنوار الملكوت ٢٢٦ ، كشف الحق ٨٨ ، كشف المراد ١٩٩ (بتصرف) .

الآية الرابعة:

قوله تعالى: { إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً } (الاحزاب/٣٣). يرى الشيخ المفيد ومعه الإمامية أن الأية نزلت في حق الخمسة أصحاب الكساء (طبه المد): الرسول، وعلى، وفاطمة، وأنبهما، وأنها نزلت في بيت أم سلمة، وأنه (*) غطاهم بكسانه، وتلا الأية بدلالة الإجماع على أنها نزلت عليه

ويرى الشيخ المفيد والشيخ الطوسي أن الآية دالة على العصمة من الذنوب ، لأن الذنوب من أرجس الرجس والارادة هنا خير عن وقوع الفعل خاصة ، ولا وجه في رأيهما لاستدلال من قال : أنها نزلت في نساء النبي بدلالة السياق وهما يحتكمان في ذلك إلى مرجعية اللغة واستعمالات اللسان العربي ، وذلك (أن من عرف شيئا من اللسان وأصله ، لا يرتكب هذا القول ، ولا توهم عرف شيئا من اللسان وأصله ، لا يرتكب هذا القول ، ولا توهم صحته ؛ وذلك أنه لاخلاف بين أهل العربية أن جمع المذكر بالميم ، وجمع المؤنث بالنون ، وأن الفصل بينهما بهاتين العلامتين ، ولا يجوز في لغة القوم وضع علامة المؤنث على المذكر ، ولا المذكر على المؤنث ، ولا استعملوا ذلك في حقيقة ولا

ويقوم الاستدلال بالآية عند المرتضى على استفادة وقوعها في إثبات العصمة لهم (طبه المد) ذلك أن لفظ (انما) يفيد الحصر والاختصاص الذي يتأكد فيهم (عبد المد) بدلالة أن ارادته تعالى يستحيل تخلفها عن المراد ؛ لقوله تعالى : { إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون } (يس/٨٢).

^{(&}lt;sup>4.1</sup>) الفصول المختارة ٣١-٣٢ ، المسائل السروية ٢٥ ، الطوسي : التبيان ٨ : ٣٤٠ . (°°) المصدر نفسه .

⁽¹⁰¹⁾ ظ الشاقي ١٨١ .

ويستفيد العلامة الحلمي فضلا عما مر من دلالة حديث الكساء واستناد الإمامة لنفسه ، فيكون واستناد الإمامة لنفسه ، فيكون صادقا ، وبالتالي دلالة الآية على العصمة لأل البيت (ميد الممال) (٢٠٠٠) .

وهناك العديد من الآيات التي يستند اليها متكلمو الإمامية في إثبات النص بالإمامة والعصمة للامام ، وأفضليته وباقي صدفاته ، كقوله تعالى : { فقل تعالى الدع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسنا } { ال عمر ال/٢٠) .

وكقولسه تعسالى : { اتقسوا الله وكونسوا مسع السصادقين } (التوبة ١١٩) .

وقوله تعالى : { قبل لا أسئلكم عليه أجراً إلا المودة في القربى } (الشوري/٢٢) .

وقوله تعالى: { أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم } (النساء/٥٩).

وقوله تعالى: { وقبل اعملوا فيسيرى الله عملكم ورسبوله والمؤمنون } (التوبة/١٠٥) وغيرها(١٠٥٠)

المعاد

يرى الإمامية اسوة بسائر متكلمي المذاهب الاسلامية إثبات المعاد ووجوبه ، وكونه شاملا ، وهو الأصل الثابت في الديانات السماوية كلها، ونلاحظ هنا أن النص القرآني ترد الاستفادة منه في هذا الأصل في ضمن مجموعة عناوية تتعلق بصحة وقوع العدم ، وكيفية المعاد ، وحقيقة ما يحدث فيه مما يقع ضمن السمعيات . نلاحظ مثلا استفادة

⁽۱۰^۲) كشف الحق ۸۸ .

^(^^^) للتفصيل في وجوه الاستدلال وابعاد فهم المتكلمين تلك النصوص راجع الشيخ المفيد الافصاح في امامة أمير المومنين ، والنكت الاعتقادية ، المرتضى : الشافي في الإمامة ، الطوسي : تلخيص الشافي جــ ٢ ، العلامة الحلي : الألفين ، كشف المراد ، كشف الحق .

متكلميهم صحة وقوع العدم من قوله تعالى (١٠٠٠ : { كِلُّ مِنْ عَلَيْهِمَا فان ويبقى وحه ربك ذو الجلال والإكرام } (الرُحمن/٢٦-٢٧)، ووله تعالى: { كل شيء هالك إلا وجهه } (القصص/٨٨).

ويستفيد الشريف المرتضى إثبات المعاد من خلال رده تعالى على الدهرية في انكارهم البعث (١٦٠) في قوله تعالى : { وقالوا ءاذا كنا عظاماً ورفاتاً ءاناً لبعوثون خلقاً جديداً قبل كُونُوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبّر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قلّ الذي فطركم أول مرة } (الاسراء/١٤-٥).

وأنه تعالى ضرب مثلاً على البعث والنشور ، ووقوعهما بقوله تعالى: { وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت } (الحج/٥) .

ومما ردَّ به تعالى على الدهرية ، والملحدة ، منكري البعث (١١١) في قولهم: { عَاذَا مَتَنَا وَكُنَا تَرَابَأُ ذَلِكَ رَجِعَ بِعِيدٌ } لِلَّى قُولَهُ تَعَالَى : } { وأُحيينا به بلدة ميتا فكذلك الخروج } (سورة ق/٢-١٠).

كما نلمح أشارته إلى كون المعاد روحانيا وجسمانيا معا من خلال رده على من أعترض على مسائلة الموؤدة في قوله تعالى: واذا الموؤدة سُئلت بأيّ ذنب قتلت } (التكوير/٨-٩) فقال : كُيفٌ يصح أن يسأل من لا عقل له ، ولا فهم فكان جوابه أن الامة متفقة على أنهم في الأخرة وعند دخولهم الجنان ، يكونون على أكمل الهينات ، وأفضل الأحوال ، وأن عقولهم تكون كاملة ، فعلى هذا يحُسن توجّه الخطاب إلى المووّدة ؛ لأنّها تُكونٌ في تلك الحال ممن تفهم الخطاب وتعقله)(٢١٢)

⁽أنه المفيد : تصحيح الاعتقاد ٢٣١ ، العلامة الحلى كشف المراد ٢٧٤ . (ُ ' ') الأيات الناسخة والمنسوخة ص ١١٠ .

^{(ُ&#}x27;'') المُصدر نفسه صَ ١١١ . (''') الإمالي ٢ : ٢٨٠ .



مدخل

المعتزلة: الجذور والنشأة

تصدت المئات من المؤلفات في الفلسفة وعلم الكلام قديمة وحديثة إلى التعريف بالمعتزلة، وبيان بداية ظهورها، ومراحل تطورها، وأثرها في الواقع الفكري الإسلامي، وهذا مما يجعل البحث يميل إلى الاختصار الشديد في عرض الجانب التاريخي الذي أغنته تلك المصادر(١).

البدايات : يحاول المعتزلة أن يربطوا بدايات ظهور مذهبهم الكلامي بجنور الإسلام الأولى . فهذا صاحب الطبقات حين بعد الطبقة الأولى منهم ينسبها إلى الخلفاء الراشدين الأربعة (شي) والثانية إلى الحسنين المله المه، ومحمد بن الحنفية ، وغيرهم من الصحابة ولا يرد نكر واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) ، وعمرو بن عبيد (ت ١٣١هـ) إلا في الطبقة الرابعة منهم القوت الذي ترجع أغلب المصادر التاريخية بداياتهم إلى هذين العلمين ، وتربطها خصوصا بواصل بن عطاء الذي كان اعتزاله لحلقة أستاذه الحسن البصري (ت ١١٠هـ) بعد خلاف حول (مرتكب لحلقة أستاذه الحسن البصري (ت ١١٠هـ) بعد خلاف حول (مرتكب الكبيرة) فقال الأستاذ كلمته الشهيرة: (اعتزانا واصل) (٢) بداية لأحد أصول المعتزلة الخمسة ، وهو المنزلة بين المنزلتين ، كما هو بداية لاتجاه فكري كان له أثره العظيم في النتاج الفكري الاسلامي . وهذه الحادثة كما

⁽١) ينظر مثلاً من القديمة: الإصام الأشعري (أبو الحسن على بن اسماعيل ت ٣٣٠ هـ): مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ١: ٢١٦ وما بعدها / تحد: محمد محيى الدين عبد الحميد / مصر النهضة ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩م): القرق بين القرق) ١١٤ وما بعدها الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٤٣ وما بعدها تحقيق محمد سيد كيلاني.

ومن العديثة: در النشار (على سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ص ٢٥٥ وما بعدها ، در عرفان عبد الحديد: دراسك في الغرق ص ١٠٠ وما بعدها.

 ⁽۲) ظ ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) ت ٤٨٠هـ المنية والأمل (طبقات المعتزلة)
 ٢-٢ .

⁽٣) ظ البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١١٨.

يرى أغلب المؤرخين هي السبب الرئيس في تسميتهم بالمعتزلة (أولا مجال هذا التفصيل بعد أن توسعت فيه تلك المصادر المارة الذكر وبينت فرق المعتزلة وطبقاتها وأقطابها.

الاصول: تتعدد الفرق التي تنضوي تخت المعترلة حاله حال المذاهب الاسلامية الاخرى، وتتميز بطابع خاص ، ومنهج ذي أصول وأتجاهات تنتمي جميعا إلى مدرسة واحدة ذات كيان تقوم ركائزه الفكرية على أصول خمسة (هي أشبه ما تكون بالاعمدة الخمسة التي لاينال شرف الانتساب اليهم الا من قام فكره على أساسها وقواعدها)(1).

هذو الحالة وتحديد معيار للاعتزال نجدها جلية في كلام قطبهم الخياط أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (ت ٢٠٠ هـ) الذي يقول: (وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالاصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والامر بالمعروف، والنهي عن المنكر، قاذا كملت في الانسان هذه الخصال، فهو معتزلي)(1)

ويرجع تحديد هذه الأصول الخمسة كأسس للعقيدة عند المعتزلة إلى ضرورات الملتها طبيعة الظروف، والواقع الفكري الذي انبثق فيه الاعتزال، وطبيعة المهمة الجسيمة التي تصدى المعتزلة التحمل جزءا مهما منها - تجاه مخالفي الاسلام أسوة بباقي المذاهب الاسلامية - وكذلك المتعلقة بالقضايا المطروحة في الساحة الفكرية، وهو أمر يحدده القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت 20 هـ) في جوابة لمن سال عن سبب الاقتصار على تلك الأصول ؛ إذ يقول : لاخلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول، الاترى أن خلاف الملحدة، والمعطلة، والدهرية،

 ⁽١) المصدر نفسه / وينظر الإسفراييني (أبو المظفر ت ٤١٨ هـ) التبصير في الدين
 ٢٠٥٠ وهو ما يؤيده القاضي عبد البيار المعتزلي في : شرح الإصبول الخمسة
 ١٢٧ ١٢٨٠

 ⁽٢) د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ٤٣ المكتبة العالمية بغداد ط٢ ١٩٨٤م.

⁽٣) الانتصار واللود على ابن الراوندي الملحد ١٢٦ تحقيق ونشر نيبرج ١٣٤٤هـ. ١٩٢٥م

والمشبهة قد دخل في التوحيد ، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل ، وخلاف المرجنة دخل في باب الوعد والوعيد ، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) $\binom{1}{1}$.

وستتبين خلال سير البحث تفاصيل مهمة عن هذه الأصول وطبيعة فهم المعتزلة للمرجعيات التي انبثقت حدودها عنها . وهذا ما يغني عن الخوض في تفصيلاتها . ولابد قبل الخوض في تفصيلات هذا الفصل من الاشارة إلى أن البحث يكاد يعتمد في خصوص منهج المعتزلة في فهم النص القرآني على القاضي عبد الجبار ، لأنه أكثر المعتزلة تصديا للكشف عن دلالات النص الكريم ، وأكثر هم تأليفا في هذا الباب مع الأخذ بنظر الاعتبار ضياع أكثر مؤلفات المعتزلة الكلامية . وسيكون لغيره دورهم في انكشاف أصول هذا المنهج الاعتزالي بحسب ورود النص القرآني عنهم ، إثباتا لأرائهم أوردا لمخالفيهم .

⁽١) شرح الاصول الخمسة ١٧٤.

الفصل الأول العقل ودوره في فهم النص القرآن*ي* ا**لبحث الأول**

مفهوم العقل

تتجلى لذا مع المعتزلة ملامح مدرسة مهمة قامت على أساس محاولة التوفيق بين الوحي الالهي (الشريعة) ، والعقل الانساني (الحكمة) وشهد دور العقل ازدهارا كبيرا في الحقبة التي طغى فيها الاعتزال على الساحة الفكرية الإسلامية ،ولا سيما في القرنين الثاني والثالث الهجريين ، ومثل موقفهم منه تفردا وسمة طبعت اصولهم بطابعها وربما كانت سببا رئيسا للصدام والخلاف مع المذاهب الأخرى ، والذي نتج عن تخويلهم العقل دورا قياديا بولغ فيه حدا عاد معه النص (المرجعية المركزية) دائرا - عندهم - في فلك العقل ، وخاصعا في أغلب الأحيان لاسسه وضوابطه ، فصار العقل هو المرجع الأساس .

ومفهوم العقل عندهم يراد به العقل العام الذي يمثل حدا مشتركا بين العقول ، وليس العقل الغردي . وهم يربطونه بقضيتين رئيستين هما العلوم الضرورية والتكليف . وهذا ما يتبين بوضوح من خلال تحديد القاضي عبد الجبار للعقل ؛ فهو عنده (عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال ، والقيام باداء ماكلف)(١) . هذا الارتباط بين العقل والتكليف تتجلى فيه أهمية العقل وحكمة وجوده

هذا الارتباط بين العقل والتكليف تتجلى فيه أهمية العقل وحكمة وجوده في النوع البشري كطريق يستند اليه في حصول المعرفة الضرورية كمقدمة لقيام أصل التكليف . فلما كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون الا ضروريا ،

 ⁽١) المغني في أبواب التوجيد والعدل ١١: ٣٨٠ الجزء الخاص بالتكايف تحقيق محمد على النجار ، عبد الحليم وزارة الثقافة والارشاد القومي / مصر ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م ، المصدر السابق نفسه ١١: ٣٧٧.

فلا بدّ من أن يخلقه ، وحتى مع احتمال عدم ضروريته ، وكونه أمرا مكتسبا ، فأنه من الحسن أن يخلقه تعالى فيه ؛ ليصح (أن يعلم ، ويؤدي ماعلمه على الوجه الذي كلف)(1):

هذه القدرة عند العقل على العلم بالضروريات تتبعها قدرة مهمة أخرى على التمييز بين الأفعال ، فهو كما أنه محتاج للقدرة على أصل الإحداث للأفعال لأداء التكليف المأمور به ، فأنه كذلك يحتاج إلى (أن يكون عالما بما كلف به ، وصفاته ، والفصل بينه وبين غيره ؛ ليصح أن يقصد إلى احداثه ، وليصح أنه قد أدى ما كلف به)(٢)

من هذا المنطلق بالتحديد نجد القاضي عبد الجبار يجعل العقل أصلا لوجوب المعرفة وهو ما أختلفت فيه المعتزلة والإمامية (العدلية) مع الأشاعرة، وتمخصت عنه قضية التحسين والتقبيح العقلين التي ترتبط بها مسألة العلاقة بين النبوة والعقل وهو ما يتناوله المطلب القادم ولكن ما يجب تأكيده - هنا - أن مفهوم العقل عند المعتزلة يتحدد في ضوء وظيفة العقل التي تشكل معيارا مهما في فهم ضرورته، وحكمة وجوده، كمناط المتكليف الذي هو سبب في أصل الخلقة، كما عبرت الآية الكريمة وهي قوله تعالى: { وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون } (١٠) (الذاريات،٥) ولما كان أصل التكليف مما يتساوى فيه العقلاء كلهم، فلا بد من تساوي العقول فيهم جميعا، انطلاقا من أصل العلائ على وفق هذا المفهوم غير قابل - في حدود التكليف - للزيادة النقصان، وذلك ما دفع المعتزلة الى رفض أن يسمى العقل (جوهرا أو والنقصان ، وذلك ما دفع المعتزلة الى رفض أن يسمى العقل (جوهرا أو الذه، أوحاسة ، أو قدرة ... وذلك لأن الجواهر والآلات والحواس والقدرة ما ما يقع فيها الزيادة والنقصان)(١)

⁽١) القاضي عبد الجبار: المصدر نفسه ١١: ٣٧٢.

⁽٢) المصدر السابق نفسه ١١؛ ٢٧٢.

⁽٣) القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسي (ت ٢٤٦ هـ): أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ص ٩٦ تحقيق محمد عمارة مطبعة دار الهلال/مصر / ١٩٧١م.

⁽٤) المغني ١١ : ٣٨٠ .

المبحث الثاني

النبوة والعقل

يؤكد المعتزلة وجود علاقة وثيقة بين العقل والنبوة ، وحاجة كل منهما إلى الأخر . وكما أن العقل أصل واجب يقتضيه التكليف ، فالنبوة على الله تعالى بضرورتها للعقل ومساندتها ادلته . فالنبوة لاتعرف الا بالعقل ، فضلا عن أن أصل الألوهية لا يثبت الا بالعقل، لاتعرف الا بالعقل هو أصل الاصول () عندهم وبه أوجبوا الاصول والمعارف الضرورية قبل ورود السمع فقالوا بأن (أصول المعرفة وشكر المنعم واجبة ، قبل ورود السمع () وهكذا يمكن للعقل الاستقلال عن النبوة ، ابتداء في الضروريات مما لا تقتضي سمما ، وأن (النبوة) تنضوي تحت عنوان اللطف من الباري تعالى الذي يجب نتيجة له ورود التكاليف إلى العباد حيث يتم ذلك (بتوسط الأنبياء مباغ المام) امتحانا واختبارا : { لبهلك من هلك عن بيئة ويحيا من حي عن بيئة } ())

وتتبين استقلالية العقل ابتداء عند المعتزلة في اجلى مصاديقها في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين ، حيث يقوم هذا الأصل المنهجي المعياري في أفعال العباد عموما على وثوق المعتزلة بقدرة العقل على الحكم مستقلاً.

وهذه النظرية تمتد بجذورها إلى ملل ومذاهب سابقة على الإسلام وقف المعتزلة انفسهم ضدها في كثير من المواقف نفاعاً عن العقيدة. ومن تلك الملل التناسخية، والتنوية، والبراهمة (٢٠) كما نجد لها جذورا في محيط الفكر الاسلامي عند الجهم بن صفوان الذي حكم (بايجاب المعارف بالعقل قبل

⁽١) ظ محمد عمارة: تيارات الفكر الاسلامي ٧٠ - ٧١ (بتصرف).

⁽Y) الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٥٥.

⁽٣) المصدر السَّابق نفسه ١: ٥٠ .

 ⁽٤) ظد. عبد الستار الراوي: شورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٤٠ ،
 منشورات وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢ .

ورود السمع)^(۱) وتقوم هذه النظرية على تحييد دور النبوة في موقف فكري عقلاني يمثل واقعية تحفظ للعقل البشري مكانة تستوجبها قدراته الفطرية الممكنة من الاستقلال بالحكم ، والتي تقتضيها طبيعة الدور الذي تحمله اياه الارادة الإلهية في الخلافة في الارض ، كما تحفظ للعقل دوره الفعال حتى مع نزول النبوات في حاكمية العقل نفسه عليها ؛ لبناء مصداقية أولية تمثل منطلقا لقبول حاكميتها التفصيلية فيما لا مجال للعقل أن يحكم فيه .

وهذه النظرية ترتبط بقضية مركزية تنبثق عن الأصل الثاني من أصول الاعتزال ، وهو العدل ، وتقوم على كلية معيارية : (ان الله عادل ، وان اعماله لغاية ، وسبيله العدل اليها) (٢) ومع ورود السمع عن الباري ، أو عدم وروده فهذه الصفة ثابتة في الذات الإلهية ، بل هي عين الذات ، كما هو ممتضى مسلكهم في الصفات الإلهية ، وبالتالي فأن ما تستلزمه أن يكون للأشياء بحكم العتل في نفسها حسنا أو قبحا . فأن الفعال الحسنة فيها حسن جعلها كذلك ، والأعمال القبيحة فيها قبح يجعلها كذلك .

وهم لا ينكرون أن يكون للشرع (النبوة) دور في التعرف إلى حسن الاشياء وقبحها بل يثبتون للشرع فضل اخبارنا بذلك الحسن أو القبح فهها ، أما القدرة على التمييز لاصل هذا الحسن والقبح مع عدم وجود الشرع ، فهي خاصة للعقل ، ولذلك فان الأوامر والنواهي الصادرة عن الشرع هي من لوازم كون الأشياء حسنة أو قبيحة بنفسها. فهو (ليس مستقلا في امره ونهيه بل تابعا لما في الاشياء نفسها من حسن وقبح)(1) ونلاحظ أن هناك تدرجا موضوعيا لا ترتيبيا في مراحل كشف الحسن والشبع ، وتفعيل دور العقل في الأفعال والأشياء :

فعنها ما يخضع للنظر بفائدة الصدق ، وضرر الكذب ومن ثم فالحسن والقبح هنا من الضروريات الا أن هناك من الأفعال ما يعجز النظر عن تحديده ، فهنا يأتي دور العقل (الذي يتولاها ويستكشف وجوه الحسن والقبح

⁽١) الشهرستاني: الملل والنحل: ١: ٨٨.

⁽٢) ظـ د عبد السَّتار الراوي : ثورة المعقل ٤١ .

⁽٣) ظ القاضى عبد الجبار : المفنى ٦: ١٨ (التعديل والنجوير) تد : أحمد فؤاد الاهواني مصر ط١ ، ١٩٨٢هـ - ١٩٩٢ م .

⁽٤) المصدر نفية (بتصرف).

فيها . وهو هنا يتفرد في المرجعية الأ أنه يترك مالا دور له فيه إلى الحاكم به ، فالعبلاات ، وهي الفروع الخارجة عن اطار حكم العقل ، وقبله النظر ؛ لأن مهمة تفصيلها وبيانها تمثل مصداق مرجعية الشرع (١) التي لا يسمح المعتزلة لانفسهم أن ينكرونها ، ولكنهم في الوقت نفسه يجدون لها ما يربطها بنظرية التحسين والتقبيح العقليين حيث يشترطون في هذه العبلاات (أن يكون التوجه اليها لوجه وجوبها ، فعلا للحسن ، وتركا للقبيح . أي طلبا للنفع ودفعا للضرر ، لارجاءً في الجنة أو خوفا من النار)(١) .

هذه الحاكمية للعقل لها منطلق رئيس يمثل سمة مهمة في علاقة العقل بالنبوة في المنظور الاعتزالي ، يتمثل في أن العقل والنبوة لا يتعارضان ولا يصطدمان ، وانما هما متعاضدان (فالعقل يدرك الخير والشر ، والحسن من القبيح ، وان الشرع يأتي مؤيدا لما أقره العقل) (⁷⁾ .

فهما يتبادلان المرجعية كل بحسب اختصاصه فما ينضوي الحكم فيه ابتداء تحت نطاق العقل ، فالمرجعية فيه اليه (حيث - يجب على الحكيم بمقتضى العقل والحكمة ثواب المطيع ، وعقاب العاصى)(١).

وأما الشريعة النبوية ، فدورها يتمثل في (مقدرات الاحكام ، ومؤقتات الطاعات ، مما لايتطرق اليها عقل ... فتوقيت الثواب والعقاب ، والتخليد يعرف بالسمع) (°) هكذا قسموا الاختصاصات بين العقل والسمع .

ومع ذلك فهم لم ينفوا احتمال وقوع التعارض بينهما ، الا أن هذا التعارض ليس حقيقيا ، وإنما هو ظاهري يكمن حله في تحكيم المرجعية للعقل بتأويل الدلالة الشرعية إلى ما يوافق العقل ، انطلاقا من أهم ركائز المنهج الاعتزالي في كون العقل اصلا ، والسمع فرعا يحتاج في إثباته إلى الأصل مع تأكيد وحدة المصدر لكايهما (فالناصب لادلة النبوة ، وما يترتب

 ⁽١) ظ القاضعي عبد الجبار : المعنى ٦ : ١٨ ، ٢٠ ، د . عبد المستار الراوي :
 ثورة العقل ٢٠٤١ ؟

⁽٢) القاضى عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ٢٠٧.

⁽٣) ظ محمد جواد مغنية : فلمفات اسلامية ٢٧٨ .

⁽٤) ظ محمد جواد مغنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

⁽٥) الشهرستاني : المال والنحل ١ : ٨١ .

عليها من شرع ناصب لادلة العقل ، وهو الله تعالى)! أ .

واجمال موقفهم من هذه القضية يقوم على أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الاحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد، والعدل، ووجوب شكره، كما أنه بمكن أن يعرف الحسن والقبح اجمالاً ، بينما تنفرد الشريعة بالكشف عن طرائق الوصول إلى هذه الكليات ، وكيفية أداء هذه الواجبات العقلية فالعقل لا يمكنه معرفة مقادير الطاعات ومواقيتها ، لذلك يحتاج إلى الشرع لبيانها ، وتعريفه بها (*).

ومن هنا نلاحظ ان علاقة العقل بالنبوة (الشرع) تتمثّل عند المعتزلة في حالتين متعارضتين ظاهرا ، وان اتفقتا موضوعاً :

الحالة الأولى: حالة الفصل بين دليل العقل ، ودليل الشرع مع الحفاظ على اسبقية دليل العقل ، وكونه أصلاً لدليل الشرع وهذا ما تمثلت انعكاساته على نظرية التحسين والتقبيح العقليين . وكان تحديد اختصاصات كل من العقل والشرع مصداقاً لهذا الفصل . وهذه الحالة نجدها موضحة بجلاء عند القاضي عبد الجبار كركيزة منهجية كانت لها اثارها المترتبة في مجمل المنهج الاعتزالي ، وخصوصا في حدود تعامله مع قضايا العقيدة ، والاستدلال عليها ، وتفصيل كلياتها ، إذ يصورها على أساس من التنهيج والتعبين لاصول الاستدلال بالنص ، فيقول :

((كلامه تعالى لايدل على العقليات من التوحيد والعدل ، لأن العلم بصحة كونه دلالة مفتقر إلى ما تقدم بذلك ، فلو دل عليه لوجب كونه دالا على أصله ، ومن حق الفرع أن لايدل على الأصل ؛ لأن ذلك يتناقض) (أ) . وأهم ما يريد البحث - هنا - انتزاعه من هذه القضية المهمة في المنهج الاعتزالي عموما ، طبيعة تأثيرها ، وانعكاساتها على منهجهم في فهم النص القرآني على وجه الخصوص . فهذه العلاقة تتبين تأثيراتها في العديد من المفاهيم والمعالجات ، والتطبيقات وأصول حاكمية العثل في فكر المذهب .

⁽١) ظحسني زينة : العقل عند المعتزلة ١٢١ ـ ١٢٢ .

⁽۲) ظ د .نـَصر حامد : الاتجاه العقلي في التفسير ٦٠ ، دار التنوير بيروت / ط١ ١٩٨٢م (بتصرف) .

⁽٣) المغنكي ٢٦: ٣٠٪ (اعجــاز القــرأن) ، تحقيـق امــين الخــولـي ، وزارة الثقافــة والارشاد القومي ، مصــر ١٣٨٠هـ ١٩٦٠ .

الحالة الثانية: تمثل ركيزة أخرى في المنهج الاعتزائي، وموقف بتخذه المعتزلة كمظلة حماية من الوقوع في مغبة التغزيب في المنهج، وضياع الارضية التي تستند اليها اسس البناء المنهجي، وذلك بتشبيك أواصر الصلة بالنص المركزي للعقيدة من خلال تأكيد ان المنهج وإن اعتمد أصل العقل كمرجعية أساس، الا أن ذلك منطلق من حالة الاتفاق والتكامل المبدئي بين العقل والشرع، وهذا ما ينبثق عن كلية أساسية يعني تجاهلها الوقوع في المحاذير السابقة الذكر، هذو الكلية تتمثل في عدم التعارض بين الدليلين الا ظاهرا فهما متفقان، ومتطابقان، لا يمكن مطلقا أن بتناقضا وبالتالي فالشرع - ممثلا في خطابه المركزي مطلقا أن بتناقضا و والتي بما ينافي ما في المرجعية المركزية (العقل)، وقد نصبا من جهة واحدة، والا أقتضى ذلك نسبة التناقض اليها، وهذا محال يقول القاضي عبد الجبار (ان الرسول المؤكد لمافي العقول بمنزلة تواتر أدلة العقول فاذ حسن منه تعالى نصب دليل بعد دليل فكذلك القول في بعثة الرسول) (أ) فغاية الأمر أن الشرع لاينفرد في الاستدلال ابتداء

يقول القاصي عبد الجبار (ليس في القرآن الا ما يوافق طريقة العقل ، ولو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله ، من حيث لا يوجد في الدنته الا ما يسلم على طريقة العقول ، ويوافقها ، إما على جهة الحقيقة ، اوعلى المجاز ، لكان أقرب)(٢)

ويؤكد ثبوت معيارية هذو القضية في المنهج الاعتزالي عموما وآثارها المنعكسة على أصول المعتزلة. بقوله: (أن سائر ماورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدا لما في العقول. فأما أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به إبتداء فمحال)(").

أن هذه التحديدات والتقنينات المنهجية كانت سلاح المعتزلة الفعال في

 ⁽١) المغنى ١٥: ١٩ - ٢٠ (التنبوات والمعجزات) تحد محمد الخضيري ومحمود قاسم ، وزارة الثقافة والارشاد القومي مصر ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م.

⁽٢) المصدر نفسه ١٦: ٣٠٪ .

⁽٣) المصدر نفسه ٤: ١٧٤ (روية الباري)، تحقيق محمد مصطفى حلمي، ابسي الوفا الغنيمي التفازاني، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر ١٩٦٥م.

وقفتهم العقائدية بوجه التيارات الإلحادية والباطنية المعادية للاسلام ، كما كانت ذات تاثير كبير في تأجيج ثورة العقل المنتفضة بوجه الجمود الذي كان يسري كنتيجة تفرضها سيطرة الاتجاهات الحشوية ، والظاهرية ، وأهل الحديث ، حيث مثل هذا الاتجاه دافعاً تثويريا في بنية الفكر السائد أدى إلى كشف تلك الاتجاهات ، واستفزازها للخروج من قيود كبّلت النص المركزي المتحرر أصلا ، بل حملته ما يعيق تفجير امكاناته المحمّل بها ، وبالتالي عطلت النص عن أداء مهمته المركزية في قيادة حركة التغيير العقائدي في ضوء مناهج فاعلة سلح بها كاساس لعملية التغيير تلك .

ولولا أفراط المعترلة في تحميل العقل سلطة ذات طابع تقديسي متسلط أدى بهم إلى شيء من الانقطاع عن الجذور ، لكان واقع الساحة الفكرية الاسلامية يشهد للاعتزال وجودا كبيرا ولما اندثر الاعتزال مذهبا كلاميا يمتلك كل عناصر القوة الذاتية. الآ أن هذا التقريط وتلك المهمة المتخلى عنها ، كان لها أن تترك بصماتها الواضحة فيما بعد بظهور طلائع منهج الأشاعرة الذي حاول تحاشي الوقوع في الثغرات بلتي وقعت فيها المعتزلة ، وتحجيم دور العقل ، وتأكيد سلطة النص المركزي الذي هو وحده الاحق بالطابع التقديسي ، ليقينية عصمته ، المعرية حاكميته .

المبحث الثالث

ترتيب المرجعيات

ينكشف من نهج الاعتزال -اذا - قطبا مرجعية يتفاوتان في الاولوية ، ويختص كل منهما بطابعه المميز ، ويتصلان بعلاقات موضوعية ، تقتضى تفرد كل منهما باختصاصه ، وفنية تقرب بينهما ، وتؤدي إلى التكامل بين الدورين ، تتمثل فيما ينعكس على فهم النص الذي يتضمن ما يخاطب العقل ليخوضه لوحده ، كما فيه مالا مجال للعقل الخوض فيه ، فعليه الوقوف عند اعتابه متعرفا على ما يكشفه وبؤسسه الخطاب الشرعي من دلالات ، ومفاهيم ، ومنظور للعقيدة . لكن هذه العلاقات الفنية بين المرجعيتين تقتضى ورود مرجعيات جديدة . فالمرجعيتان الأوليان ، وهما النصّ نفسه (الشرع) والعقل الذي يحكم ابتداء يحملان طابعا خارجياً عن الواقع المعاش ، والظَّرف الذي يتمثَّل فيه التكليف . ومعه لابد من مد أواصر الارتباط مع ذلك الواقع الذي يفرض نفسه، ويطرح حاجات لابدَ من سدّها، وهو مأحصل فعلاً ببروز دور الرسول كناطق بخطاب الشرع، ومؤد لوظيفة تفعيله في عملية التغيير، ثم بروز تمثلات العقل للتفاعل بين الخطاب والمخاطب ، ممثلة في الاجماع . وهكذا يسلسل المعتزلة مرجعياتهم ، والاصول المستندة اليها ، ونجد ذلك ممثلاً بوضوح في بدايات الاعتزال الأولى مع القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل الرسى (ت٢٤٦هـ) إذ يؤسس لبناء مرجعي يضرب عميقاً بجذوره ويتطاول عاليا بانعكاساته على دور المخاطب في الوصول إلى مقاصد النص ، وكشف دلالاته ، والتمثل بالتالي لطروحاته ، وتفعيل دوره في عملية التغيير ، فضلا عن تثبيت مالا يتقاطع مع أسس تلك المرجعيات التي يصبها القاسم الرسى في منظومة تشتمل على ثلاث

حجج يحتج بها المعبود على العباد ، و هي : (١) ١ - العقل ، ٢ - الكتاب ، ٣ - الرسول

وترتبط كل واحدة من هذه الحجج بمعرفة تكون طريقاً للوصول اليها ؛ لنتضافر بالتالي على تشكيل منظومة معرفة عقائدية.

⁽١) أصول العدل والتوحيد (في ضمن رسانل العدل والتوحيد) ٩٦ .

فحجة العقل جاءت بمعرفة المعبود ، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد ، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة العبد (1) ولا يفوته - هنا - أن يلتفت إلى تأكيد أهم سمات المنهج الاعتزالي ، قبل أن يبدأ بتقريع أصول هذه الحجج ، وذلك بتأكيد خصوصية مرجعية العقل ؛ إذ هو (أصل الحجين الأخيرتين ؛ لأنهما عرفا به ، ولم يعرف بهما)(1) . ويقوم تحديد أصل كل حجة من هذه الحجج وفروعه على حيثية وقوع الاختلاف فيه ، وعدم الوقع عه فيهما) المعقول عليه المتلاف فيه ، بينما يقع ذلك في القوع . وسنلاحظ أن هذو الأصول والفروع المنبئةة عن هذو الحجج تشكل ركائل الماسية في عموم الروية المنهجية للمعتزلة فأصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ، ولم يختلفوا فيه ، والفرع : ما أختلفوا فيه ، ولم يجمعوا عليه ... وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا أختلف فيه ، الذي لا يخرج عليه ... وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا أختلاف فيه ، الذي المنابلة من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا أختلاف فيه ... وأصل السنة التي جاءت على لسان الرسول ماوقع عليه الإجماع بين أهل القبلة ، والفرع ما أختلفوا فيه عن الرسول (%)(1) .

و نلاحظ - هذا - انبئاق مرجعية رابعة عند القاسم الرسي هي الاجماع الذي نجد الرسي يقرر فاعليته في الحجة الأولى (العقل) ، حيث يجعل إجماع أهل القبلة على ما جاء على السان الرسول أصلا السنة ، ثم يعيد تشكيل المرجعية حيث يكون المعتمد الاخبار الواردة عن الرسول (%) فالمختلف فيه من الاخبار عن الرسول (%) يحتاج إلى الرد إلى (أصل الكتاب ، والعقل ، والإجماع)(1) . هذه المرجعية ، ثلاثية الأبعاد ، نجدها متمثلة في اراء واصل بن عطاء تطبيقا ، وليس على نحو التقنين ، وتحديد الأصول ، حيث يستفيد الغرابي أن واصلا استعمل في استدلاله على رأيه ، وإبطال رأي عمرو بن عبيد في مرتكب الكبيرة ، واثبات كونه فاسقا ، وليس كافرا - وهو مقتضى أصل المنزلة بين المنزلتين من أصول المعتزلة الخمسة - ثلاثة أنواع من

⁽١) المصدر نفسه.

رُY) المصدر نفسه .

⁽٣) المصدر نفسه.٩٧ .

 ⁽٤) المصدر نفسه ، ويؤيد القاضي عبد الجبار هذا التحديد وتأكيد مرجعية القرآن والإجماع . ينظر المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٧

⁽٥) على مصطفى الغرابي: تلريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين مكتبة محمد على صبيح مصر ط٢ ١٣٧٨هـ ١٩٥٨م.

أولاً: الدليل النصبي من القرآن الكريم الذي أشارت اليه الآيات التي ساقها.

ثانيا : الدليل العقلي .

ثالثاً : الإجماع ، فقد قال - بعد ذكر آراء المخالفين وبين ما أتفقوا عليه وما أختلفوا فيه - فأجمعوا على تسميته (بالفسق) ، فنأخذ بالمتفق عليه ، والانسميه بالمختلف فيه (الكفر) ، فهو أشبه بأهل الدين .

وعد مرجعية ، ودلالة الإجماع ليست مما يجمع عليه المعتزلة انفسهم ؛ فهذا النظام - فيما ينقله الشهرستاني - يرفض هذه المرجعية ، ويرى (أن الاجماع ليس بحجة في الشرع) (أن الاجماع ليس بحجة القياس في الأحكام الشرعية ، ويجعل الحجية في (قول الإمام المعصوم) (أن المتكلمي الإمامية في ذلك . ويجمع القاضي عبد الجبار في النهاية مرجعيات المعتزلة في ترتيب الادلة الشرعية على أنها : العقل ، الكتاب ، السنة ، والإجماع () .

⁽١) الملل والنحل ١ : ٥٧ .

⁽٢) المصندر نفسه .

 ⁽٣) ينظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ١٣٩ تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية تونس ١٣٩٣هـ ١٩٧٤م .

ويضم الكتاب كتابين أخرين لكل من أبي القاسم البلحي والحاكم الجشمي .

الفصل الثاني

المنهج المعتزلي في فهم النص القرآتي الأسس والأصول

توطئة:

يتمثل في منهج المعتزلة في فهم النص القرآني ثلاثة محاور رئيسة ، تتشكل بموجبها الرؤية العامة لهذا المنهج ، وتحدد سماته العامة في ضونها ، ويتجلى من خلالها بوضوح طغيان مرجعية العقل وانعكاس ضوابطها على مجمل عملية فهم النص القراني والتعامل معه عند المتكلم المعتزلي . هذه المحاور تتمثل في :

١ - تحديد أسس التعامل مع النص ، وطبيعة الموثرات المتحكمة في توجيه منهج الكشف عن دلالاته ، ومن ثم أليات الاستدلال بها .

 ٢ - تحديد الأصول المساندة للمتكام في تصديه لفهم النص ، وأهمها هنا اللغة ، وامكاناتها وضوابط اللسان العربي ، واستعمالاته ، بعد أن يتصدى المحور الأول لبيان بعض تلك الاصول، واسس الاستفادة منها .

٣ - تشكيل ركائز الرؤية المنهجية من خلال تمثل خصوصية النص في احتوائه على المحكم والمتشابه، وبالتالي تصور ملامح التأويل العقلي تجاه المتشابه؛ لرفع التعارض الظاهري بين مرجعيتي العقل والنص، وصولا إلى تحكيم أصول هذا المنهج الاعتزالي تجاه ما يعارضها.

هذه المحاور الثلاثة تستدّعي تناولها تفصيلها للدخول إلى ساحة التطبيق ، وانتزاع ملامح الرؤية النهائية للمنهج الاعتزالي في فهم النص القرآني وهذا ما ستتصدى له المطالب الثلاثة لهذا المبحث .

المبحث الأول

أسس فهم النص والمؤثرات فيها وضوابطه

تتناثر في مؤلفات المعتزلة عشرات من الاشارات التنظيرية المنهجية ، و التطبيقية كأسس وضوابط لكيفية فهم النص القرآني ، والتعرف على منظوره للعقيدة ، ومن ثم كيفية اثباتها ، ورد شبه وهجمات المخالفين وتتوسع النظرة في بعض تلك الأسس والضوابط إلى اطار منهجي عام ، بعض النظر عن خصوص فهم النص القرآني ؛ إذ تتعداه إلى التأسيس والتنهيج لمرجعية باقي الحجج وهذا المطلب سيتناول هذه الأسس والضوابط مذكرا ببعض ملامحها التي استدعت المطالب السابقة بيانها تفصيا ومظهرا لملامح جديدة ، بحيث تنظم جميعا ؛ لتشكل منظومة ضوابط ، واطارا منهجيا براقب تطبيق التفصيلات الجزئية ، ويتحكم بطبيعة الأداء في التعامل مع النص وفق المسلك الاعتزالي العام .

هذه الأسس والضويط والمؤثرات المنهجية يمكن اجملها - مع الاثبارة إلى مواضعها بدون الخوض في التفصيلات الكثيرة التي تعوّم الطابع المنهجي - بما يلتى:

أولا : تحديد تسلسل للمرجعيات التي تشكل الغطاء الفكري ، والمعين الذي يستمد منه المتكلم المعتزلي أصول عقيدته ، فضلا عن منهجه في فهم النص القراني ، وقد تناول البحث هذه القضية في المبحث الأول ، وانتهى إلى رباعية المرجعية عند المعتزلة في أركان : العقل ثم الكتاب ثم الرسول ثم الاجماع مع بعض الاختلافات البسيطة بينهم في طريقة الاستفلاة والمعلجة (أ).

 ⁽١) ينظر مثلا القاسم الرسي: اصول العدل والتوحيد (رسانل العدل والتوحيد) ٩٧ /
 الشهرستاتي: الملل والنحل ١ : ٧٥ / القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخمسة

ثُلْقِياً: تحديد ملامح العلاقة بين العقل والشرع، وإثبات عدم التناقض بينهما، واستناد العقل للشرع، وتحديد اختصاص كلّ منهما، وقد مر تفصيل ذلك في المبحث السابق ايضاً (١).

ثَالثًا: أولوية مرجعية العقل، وأصالته في الاستدلال، ومعياريته في الحاكمية على كل ماعداه من المرجعيات، واعتماده في الاستدلال على العقيدة، ومن ثمَّ دور النصّ، فما وافق العقل أخذ به، وما خالفه يؤول^(٢) مع تأكيد أن الدليل العقلي لا يدخله الاشتراك، والمجاز، والاستعارة، وهو. فرقها عن أنلة القرآن وغيرد^(٢).

رابعاً: تحديد أبعاد العقيدة ، وتثبيت أصولها التي تمثل معيارية على الفروع والتفصيلات ليتم المقايسة اليها . ومن الاشكال التي يمكن الاشارة اليها . إجمالا في هذا الصدد :

١ - تحديد تلك الأصول والفروع ، ثم الحكم بالاخذ بما وافقها ، وتأويل ماحالفها(١)

٢ - تحديد معيار للانتماء إلى الاعتزال ، والتسمى باسمه في

١٤٢ ، المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد ١٨٧) فضل المعتزلة وطبقات الاعتزال ١٣٩ ، الغرابي : تاريخ الغرق الاسلامية ٨٦ ، ٩١ .

 ⁽١) ينظر الاشارات إلى ذلك الشهرستةي : العال والنحل ١ : ٨١ ، ز هدي حسن جار الله : المعتزلة ٢٤٧ ، مصر ط١ ١٩٤٧ ، الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٨ محمد جواد معنية : فلسفات اسلامية ٣٧٨ .

⁽٢) ينظر محمد عمارة : مقدمة رسائل العدل والتوحيد ٣٠ / عبد الكريم الخطابي : الله ذاتاً وموضوعا ٢٠٠٤ دار المعرفة ، بيروت ط٣ ١٩٥٥ هـ ١٩٧٤م ، محمد سلام مدكور : مناهج الاجتهاد ٤٩٩ الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ٢٣٦ . نصر حامد أبي زيد : الاتجاه العقلي في التغمير ٢٣٦ .

⁽٣) أبو زيد : الاتجاه العقلي ١٨٢ .

⁽٤) ظ القاسم الرمسي : اصول العدل والتوحيد ٩٦ .

أصولهم الخمسة^(١) .

تحديد أصول للتوحيد قائمة على التنزيه ، وتأويل الأيات المتشابهة
 في الصفات ، ووضع حدود للعقل ، بحيث يقف عند المعنى الكلي الواجب
 شه ، ولا يخرج عنها^(٢) .

خامساً: تحديد التعامل مع ظاهر النص فيؤخذ بالظاهر مادام موافقاً للاصول $(^{7})$ ، ويكون الحمل على الظاهر - في هذا الاطار - أولى من الصرف إلى التأويل $(^{2})$ ، ورفض الأخذ بالظاهر ، إذا خالف الاصول $(^{6})$.

سالساً: تحديد معيارية الأصول الام في النص القرآني ممثلة في مرجعية المحكم ، وضرورة رد المتشابه اليه (۱) بعد أن يحددوا ضوابط موضوعية لكل من المحكم والمتشابه ، مع تفعيل منهج تفسير القرآن بالقرآن بشرط اخضاع الاستدلال بالقرآن إلى النظر العقلي الحاكم ؛ إذ أن هذا الاستدلال بالسمع لايصح الا بعد معرفة المتكلم به وصفاته من العدل والتوحيد ، وهي أمور من صميم

 ⁽١) الخياط المعتزلي: الانتصار ١٣٦٠ ، القاضي عبد الجبار: المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٤ وما بعدها .

 ⁽٢) ظ الشهرستاتي: الملل والنحل ١: ٥٤ ، القاضي عبد الجبار (المختصر في اصبول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ص ١٨٦ ، الغرابي : تباريخ الفرق الإسلامية ٢٣٨٢١٩٤

 ⁽٣) ظ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، تعقيق د. عدنان محمد زرزور، دار القراث القاهرة ط١ ١٩٦٩م الصفحات ٢: ٤١١، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٣١، ٣٤٤، ٤٤٦، ٤٢١
 ٤٧٠ وغيرها.

⁽٤) المصدر نفسه ٢ : ٤١٢ .

⁽٥) المصدر نفسه ٢: ٤١٧ ، ٤٦٧ ، ٥٢٥ ، ٥٢٥ ، وغيرها شرح الاصُّول الخصية ٢١٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧

⁽¹⁾ ظ القاضى عبد العبدار : متشابه القرآن ۱ : ۲۰۰۱۸ ، المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ۱۲۹ ، ۱۶۹ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ۲۹ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۶۰ . ۲۲ ، ۱۰۶ او غيرها ، طبيروت ۱۹۲۲ .

النظر العقلي (١) ، وسيأتي بحث المحكم والمتشابه تفصيلا.

سليعاً: استفادة مرجعية اللغة في كشف دلالات النص القرآني، وضوابط استعمالات اللسان العربي وأساليب التعبير وقوانين البلاغة العربية ألى المطلب القادم تفصيلاً.

ثامناً: مع المعارضة الظاهرية في النص للاصول العقلية ، وضرورة التأويل على وفق المسلك المعتزلي يتم تحديد اسس وضوابط للتأويل^(٣) وسيتم التفصيل في ذلك عند بحث المحكم والمتشابه.

تاسعا: تحديد أصول الاستفادة من الروايات والأخبار وضوابطه، وتحديد ما يمكن أن كون لها فاعلية فيه ، واستبعاد ما يخالف ظاهره منها أصول المعتزلة(1) ، والاستفادة من الإخبار فيما لاطريق آخر غيرها في بينهه(٥) مع تحديد المرجعية المعيارية التي ترد اليها الاخبار المختلفة ، ممثلة في العقل ، والمنته(١) ، مع تأكيد عدم الاحتجاج بالأخبار والأحلديث في العقلد(٧) ، واسبقية الادلة الاخرى في ذلك وأخبار الاحاد - تحديدا - لاتجد عند

⁽١) نصر حامد أبي زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ١٨١.

 ⁽۲) القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ۲۲۸ ، ۲۳۱ ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ۶۹ ، ۵۰ ، ۱۱۱ ، ۱۱۳ ، ۲۲۲ ، المغني ۶ : ۱۷۲ ، ۱۷۳ ، ۱۷۲ غير الاسلامية) تحقيق د , محمد الخضيري وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر ۱۹۶۴م متشابه القرآن ۱ : ۵۸ ، ۵۹ ، ۷۲ ، ۱۲۷ ، ۱۲۸ وغير ها .

⁽٣) ظ القاضى عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ٢٠٦،٦٠٧.

^{(ُ} ٤) الشهرستةيّي: المثل والنحل أ : ١٦٣ ، القاضعي عبد الجبار : المختصر (رسائل العنل والتوحيد) ١٩١ .

 ⁽٥) القاضي عبد الجبار: المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد)
 ٢٤٠.

⁽٦) القاسم الرسي : اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٧

⁽٧) القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٦٨ - ٢٧٠ ، المختصر (رسائل المعدل والتوحيد) ٩٩١ ، ٥٠١ .

المعتزلة قبولا في العقائد والاصول ، وان قبلوا بها في الفروع ، يقول القاضي عبد الجبار في سبب ذلك : (لا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم ؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ، ويصح كونه كانبا فيه . ولا يجوز ان ندين ، ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه ، لأنا لا نأمن بالاقدام على اعتقاده من أن يكون جهلا ، ولانأمن من أن تكون اخبارنا كذبا . وانما يعمل بأخبار الاحاد في فروع الدين ، وما يصح ان يتبع العقل فيه غالب الظن فاما ماعداه فان قبوله فيه لا يصح)(1).

عاشراً: تحديد معيارية منصبطة محكومة الأسس للمجاز، وبيان شرائط التجوز، مادم الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، ومن المجاز إلى الحقيقة ممكنا بدون الاضطرار إلى قلب المعاني^(۱) مع المنع عن التأويل المجازي الا لضرورة تفرضها معارضة ظاهر الكلام للاصول^(۱).

 ⁽١) المغني ٤ : ٢٢٥ وينظر أيضاً موقفه فني المختصر (ضمن رسائل العمل والتوحيد) ٢٣٤ شرح الاصول الخمسة : ٩٦٠ .

⁽٢) ظ القاضى عبد الجبَّار : المغني ٥ : ١٧٢ ، ١٧٢ .

⁽٣) ظ د . نصر حامد أبي زيد : "الاتجاه العقلي في التفسير ١٦٤ ، د . محسن عبد الحميد : تطور تفسير القرآن ١١٥ ، بيت الحكمة ، جامعة بغداد ١٩٨٩م

المبحث الثاني

الأصل اللغوي وأثره في فهم النص القرآني عند المعتزلة

كان العديد من أقطاب الاعتزال علماء لغة وبلاغة ، شهدت لهم ساحة البحث اللغوي محاولات عديدة تميزت بالعمق والجدة ، حتى ان بعضها يمثل بدايات تجديدية تنهيجا وتطبيقا ، استفاد منها من جاء بعدهم ، وكانت البحوث اللغوية - وخصوصا البلاغية والبيانية - تحتل موقعا مهما في ثقافة المتكلم المعتزلي كاساس لتوظيف قدرات اللغة ، وسماتها المميزة ، وخصائصها الفنية في الكشف عن دلالات أقدس نص شرف تلك اللغة بنزوله عربيا .

وقد أختص العديد من مؤلفات المعتزلة في تفسير النصن القرآني ، واستنباط دلالاته ، للتعرف على العقيدة ، وكانت اللغة فيها قطب الرحا في العديد من معالجات النصوص على وفق المسلك المعتزلي . ولو لم يكن في ذلك الا (متشابه القرآن) للقاضي عبد الجبار ، و (الكشاف) للزمخشري لكفى دليلا على تميز عطائهم اللغوي ، وتوظيفه في خدمة منهجهم الفكري .

ويتاكد عمق أثر الأصل اللغوي في فهم النص القراني عند متكلمي المعتزلة من خلال تعامي المعتزلة من المعتزلة من خلال تعاملهم مع الآبات الكريمة في ضوء اللغة وقوانينها، وضوابط اللسان العربي وفنونه البلاغية بما يكشف عن اطارين من التعامل والتوظيف يدور ان حول:

١ - معانى الالفاظ ، ودلالاتها .

٢ - فنون البلاغة ، وأثرها في فهمهم النصوص .

المطلب الأول: أثر الالفاظ في فهم النص القرآني

يتفق المعتزلة تقريبا(') - عدا أبا علي الجُبائي (') (عدم - على أن الأصل في اللغة هو المواضعة والاصطلاح ، وليس التوقيف من الله تعالى ، كما ذهب أهل السنة مسئدلين بقوله تعالى : { وعلم آدم الأسماء كلها .. } (سورة البقرة/٢١) ، وهذا الرأي المعتزلي ينسجم تماماً مع تحكيم مرجعية العقل ، ومعياريته التي تمثل الحرية فيها ركيزة مهمة . فاللغة تتأسس في رايهم على الاصطلاح والمواضعة بين البشر . وهذا أمر يرتبط من جانب أخر باصل التوحيد الذي يستلزم تنزيهه تعالى عن الحاجة إلى الإشارة الحسية التي تستلزمها المواضعة ، لذا فهي غير جائزة في حقه تعالى (').

وليس البحث في صدد التفصيل في هذه القضية ، وقد أفردت لها مصادر اخرى بحثا موسعا⁽⁴⁾.

والمهم - هنا - أن نتلمس أبعاد التأثير الذي تمارسه اللغة في المنهج المعتزلي عموما ، ومنهجهم في فهم النص القرآني خصوصا بحيث وجدنا الأصل اللغوي فاعلا في مقابل الأصل العقلي ، وإن كان ينضوي تحت سلطته ، إذ مثلت اللغة سلاحا بيد المعتزلة في تحكيم اصل العقل في مقابل النص كاساس لإثبات اللغة سلاحا بيد المعتزلة في تحكيم اصل العقل في مقابل تأويل كل ماخالف الأصل العقلي من ظواهر النصوص ، وجعلت أساسا لإثبات أن كل ما خالفها متشابه بدلالة تلك الأصول نفسها . فكان أن توسع المعتزلة توسعا كبيرا في توظيف اللغة لخدمة منهجهم . حتى أنهم لجأوا - في بعض الاحيان - إلى تحميل الالفاظ دلالات تتواءم مع اتجاههم بطريقة لم يتم لطواهر النصوص القدرة على الدلالة على المعنى مادامت قد اختلفت مع اصولهم . واختيار وجوه من المعنى للالفاظ تكون الاقرب من اصولهم ،

⁽١) ظ القاضي عبد الجبار: المغني ٥: ١٦٢ ، ١٦٦ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٥ : ١٠٦ .

⁽٣) ظ: نصر حامد أبي زيد: الاتجاه العقلي في التفسير ٧٢.

⁽٤) ظ مثلاً : نصر حامد ابني زيد : المصدر السابق ٧٠ وما بعدها ، وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة في مواضع متعددة أهمها الفصل الرابع ٤٠٧ وما بعدها .

⁽٥) ينظر وليد قصاب : النراث النقدي والبلاغي للمعزلة ٢٣٨-٤٣٩ (بتصرف) .

وكان ذلك الاتجاه عند المعتزلة يستدعي جهودا جبارة في تغيل أصل اللغة ، وشكل الموروث اللغوي العربي ، وطاقات اللغة العربية على التعبير ، وما أنعكس عنه من موروث نثري وشعري مادة مؤثرة في ايدي متكلمي المعتزلة لتوجيه معاني النصوص وتأويلها بما يوافق أصولهم ، وبر عوا في ذلك ايما براعة ، فلم تعجزهم الحجة في اللغة على ذلك التوفيق لمند الفجوات التي ربما تطرأ في اصولهم بما يخالف أصول اللغة وهذا المنحي تحديداً يمثل إحدى ضرورات قولهم بالمواضعة في اصل اللغة ليتيح لهم القدرة على التوليد والتجديد في الدلالات ، والاستقاق ، والاستنباط الذي كانت له أحيانا كثيرة فضيلة أثراء اللغة العربية ، وتجديد مناهج دراستها واستنباط مفاهيم واصطلاحات جديدة اغنت الدرس اللغوى(١).

وكان للالفاظ ودلالاتها ، وما تؤديه من معان أثر كبير في الاستدلال المعتزلي المنطلق لإثبات أصول الاعتزال ، أورد مخالفيه استنادا إلى النصوص القرآنية حتى أنه لا يخلو أصل من تلك الأصول الخمسة وجزئياتها من توجيه لمعنى الايات ، أو تحليل لدلالاتها في ضوء معانى ماورد فيها من مفردات واجلى ماتمثل ذلك في اصل التوحيد الذي يقوم عندهم على أساس التنزيه المطلق ، وتمثلت فاعلية هذا الاتجاه في تأويلهم أيات الصفات الخبرية ، حيث تعمقوا في كشف دلالات ظواهر الالفاظ بما يبعد شبه المجسمة والمشبهة (٢) كما تمثلت تلك الفاعلية بوضوح أقل في باقي الاصول (٢).

وستتبين في مبحث التطبيقات بعض الملامح الدالة على تفعيل هذا الأصل ، واسلوب المعتزلة في الاستفادة منه في خدمة منهجهم الكلامي في . فهم النصوص القرآنية .

⁽١) المصدر نفسه ٤٤١ (بتصرف).

⁽۲) ينظر مثلاً : (رسائل العدل والتوحيد) الرسي : أصول الدين ص : ۱۰۱ ، ۱۸ ، ۱۱۰ ، متشابه القرآن ۱ : ۱۰۸ ، ۱۲۰ ، متشابه القرآن ۱ : ۲۳ ، ۲۲۰ ، ۲۲۲ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ وغيرها .

 ⁽٣) ينظر مثلاً (رسانل المدل والتوحيد) الرسي: اصول الدين ١١١، ١١١، ١١١ القاضي يجد الجبار: المختصر ١١٤، ١٦٤، متشابه االقرآن ١: ٧٧، ٤٧، ٢٤ و ١٤٤، ٢٤٤، ٢٤٤، ٢٤٤ و ١٤٤، ٢٤٤، ٢٤٤ و ١٤٤، ٢٤٤، ٢٤٤ و ١٤٤، ١٤٥، ١٤٥، ١٤٥، ٢٦٣، ١٤٨، ٢٢٥، ١٤٥، ١٤٥ و غير ها.

المطلب الثاني: فنون البلاغة وأثرها في فهم النص

احتلت البلاغة العربية ، مكانة عظيمة الاهمية في المنهج الاعتزالي في فهم النص القرآني الذي شيد للبلاغة بناء شامخا بما أضفاه على اللغة العربية من أبعاد جديدة حلقت بها فوق اللغات تزهو بهذا النص المعجز ببلاغته .

والمتتبع تراث المعتزلة الفكري يلاحظ أن من أهم سماته قدرته على كشف دلالات النص التعبيرية، وتاسيس ملامح رؤية متميزة لخصوصياته في تميز خطابه المشحون بالفن البلاغي، حتى قال بعض الباحثين (إن البلاغة نشأت في أحضان بيئة المتكلمين، وخاصة المعتزلة، وأزدهرت وترعرعت في هذه البيئة ... وتعهدها في أول امرها المعتزلة ... وقد كان أثر المعتزلة ((في ذلك)) عظيما)(1).

وكان لهم فضل في وضع اسس وبدايات العديد من فنون البلاغة العربية ، أو تأسيس مصطلحاتها ، وتحديد أبعادها ، كابتداء ظهور المجاز مصطلحا بلاغيا على ايديهم (٢) . وفن المجاز تحديدا كان له حضور عظيم في استدلالات المعتزلة ، ومسالكهم في كشف دلالات النصوص القرآنية ، اذ استخدموه في منهج اختص بسمات منفردة ، سيطرت عليها رغبتهم الجامحة في إثبات أرائهم ، وتوجيه نصوص سطرت عليها لملائمة أصولهم ، وانصب فهمهم لتلك النصوص في استرده عن كل التصورات المخالفة كالمشبهة والمجسمة والجبرية .

وكانت الآيات المتشابهة ميدانا واسعا، صال فيه متكلمو المعتزلة يحملون سلاح المجاز، يطوعون كل ما يشم منه معارضة منهجهم في فهم الآيات، المصرعوا رؤية عقائدية تقوم على سلطان العقل، ويمثل المجاز فيها الاختيار الارجح للتعامل مع تلك النصوص.

فتوسعوا فيه إلى حد يقول معه ابن جني وهو منهم: (اعلم ان أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة)⁽⁷⁾ ولذلك نجد المتكلم المعتزلي ينظر إلى معظم أيات القرآن الكريم مما يخالف ظاهره أصول المعتزلة على أنه من المتشابه الذي لابد من تأويله، بصرفه عن ظاهره، وعده مجازاً ، أو استعارة أو أي

⁽١) د . وليد قصاب ، النراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ٥ .

⁽٢) المصدر نفسه .

 ⁽٣) الفصائص ٢: ٨٤٨ ، تحد: على النجار ، دار الكتب المصرية ،
 القاهرة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م

الأصول ، والا فان الفنون الاخرى اخذت عند متكلمي المعتزلة ـ خصوصًا القاضى عبد الجبار - موقعاً هاماً في توجيه مسلك فهم النص ، والاسهام في كشف دلالاته واسهموا في نواح عديدة في اضفاء عناصر مذهبهم الكلامي على تلك الفنون ،وأسسوا معايير متفردة ، وحددوا المصطلحات والمفاهيم ، واحسنوا استخدامها في استدلالانهم وفهمهم معانى الأيات(١) .

فمن تلك الفنون البلاغية التي نجد لها مكانا في فهم المعتزلة (القاضي عبد الجبار) للآيات الكريمة :

١ - الخبر والانشاء وفوائدهما البلاغية وأغراضهما القرآنية كالتهديد والتوبيخ والانكار والأمر بالنسبة للخبر، واسلوبي الاستفهام والامر وما يتفرع عنها من أغراض ـ بالنسبة للانشاء ـ كالتقرير والتحدى والتوبيخ والدعاء (١).

٢ - القصر : ويعنى تخصيص شيء بشيء في طريق مخصوص (٦) كالقصر باياك في تفسير قوله تعالى: { إياك نعبد وإياك نستعين } (الفاتحة/٥) ، والقصر بـ (انما) في قوله تعالى : { إنها أنت منذر من يخشاها } (النازعات/٤٥)(٤).

٣ - اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر (٥) .

٤ - التشبية (١)
 ٥ - الاستعارة (١)

⁽١) من أهم ما يتمثل فيه جهوده مابحثته مصادر مثل : وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة ، الاب فيكتور شلحت اليسوعي: النزعة الكلامية في اسلوب الجاحظ"، دار المعارف / مصر ١٩٦٤ د . نصر حامد أبي زيد: الاتجاه العقلي في التفسير / در عبد الفتاح لاشين: بلاغة القرآن في أثار القاضي عبد الجبار، دار الفكر العربي ١٩٧٨م وَغيرها .

⁽٢) ظ القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٦٢ ، ٢٢٠ ، ٢٣٠ ، ۲۷۵ ، ۲۹۱ ، ۲۷۶ وغیرها

متشابه القرآن: ١: ٨١، ٢: ٤٢٤، ٢: ٥١٦ وغيرها.

⁽٣) ظ أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة ١٧٩ ط٢ بيروت . لبذان (د .ت) .

⁽٤) ظرمتشابه القرآن ١ : ٤١ ، ٤١ ، ٨٤ وغيرها .

⁽٥) ظ تنزيه القرآن: ١٢، ٢٥، ٢٩ المغنى ١٧: ٢٦، ٢٥.

⁽٦) تنزیه القرآن ۲۹ ، ۱۸ ، ۲۹۹ ، ۳۹۸ .

⁽٧) أيضاً ١٠١، ١٠٨ متشابه القرآن ١ : ٥٢، ٥٤، ٥٨، ٢١٥، ٢٤٧.

٦ - الكناية^(١) .

V - بعض فنون البديع كالمشاكلة والتورية والمبالغة والتقسيم والطي والنشر ... وغير ذلك $^{(7)}$ مما V مما V مما V المبع المجال لذكره تفصيلا

وما يهم البحث هنا هو تحديد مفهوم المجاز عند المعتزلة ، ومن ثم أثره في فهم النص القرآني الذي يتضع من خلال :

١ - استبيان الأسس والمعايير والضوابط للاستعمال المجازي .

٧ - متابعة تطبيقات هذا الفهم للمجاز وتحكيم تلك المعايير والصوابط. وهذا الشق (الشاني) سيتم تناوله اجماليا في مبحث التطبيقات ، حيث يكاد لا يخلو توجيه لاية عند المعتزلة من اعتبار للمجاز وتطبيق على اسسه. أما مفهوم المجاز وضوابطه فلابد من تناولهما لانتزاع ملامح الرؤية المنهجية عند المعتزلة.

اولا - مفهوم المجاز: يقول ابن جني في التفريق بين الحقيقة والمجاز ومحددا مفهوم المجاز: (ان الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة ، والمجاز ماكان بضد ذلك)(1) أي ما نقل عن الأصل الذي وضع في اللغة ، فالمجاز هو قسيم الحقيقة ومعياره عنده محدد باطار أنه (لايقع في الكلام ويعدل عن الحقيقة اليه الا لمعان ثلاثة هي: الاتساع والتوكيد والتشبيه فان عدمت هذه الاوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة)(2)

وكان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) أول من أكد أن المجاز هو مقابل الحقيقة (١) ويقول القاضي عبد الجبار : التجوز : استعمال اللفظ

⁽۱) تنزیه القرآن ۲۰۸ .

⁽۲) ظمنشابه القرآن ۱ : ۰۹ ، ۵۷ ، ۲۳۷ ، ۲ : ۹۵۰ / تنزیه القرآن ۳۲ ، ۹۶ ، ۱٤۷ .

⁽٣) ينظر للتقصيل في صلة هذه القضايا بالبلاغة القرآنية عبد القاهر للجرجة في: اسرار البلاغة تحقيق هـ , ريتر طبع أوفسيت مكتبة المثنى بغداد ط٢ / ١٣٩١ / ١٩٧٩م . . محمد حسين الصنغير : اصول البيان العربي وزارة الثقافة والاعلام دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦ .

⁽٤) الخصائص ٢ : ٢٤٢ .

⁽٥) المصدر نفسه .

⁽٦) وليد قصاب : التراث النقدي والبلاغة للمعتزلة ٣٣٠ .

في غير ماوضع له في الاصل^(١) .

فالمجاز نقل الفظ من حدود الدلالة المتعارف عليها كاصل وضع التعبير عنه تحديداً إلى دلالات جديدة مضافة لكنها ليست مقطعة عن تلك الأصول أو غير متعارفة ، وهذا ما سنجده مؤكدا عند تناول اسس المجاز وضوابطه لا سيما عند القاضى عبد الجبار نفسه .

ولا مجال هنا للتوسع في تعريفات المجاز وتحديد ابعاده فهذا مما تصدت كتب البلاغة إلى بيان أثره في تصوير دلالات النص القرأني ودوره في هذا الخطاب وتقسيمات المجاز وأنواعه وصوره القرآنية أن

ثانيا - اسس توظيف المجاز في فهم النص وضوابطه عند المعتزلة:

تتعدد الإشارات التي تتضمن بيان جملة من الأسس والضوابط المتحكمة في تحديد المجاز ، وكيفية الاستفادة منه في فهم النص القرآني عند متكلمي المعتزلة . وسيحاول البحث استخلاصها اجماليا ، بالاستفادة من كتب المعتزلة أنفسهم ، او من الدراسات التي تناولت جهودهم الكلامية والبلاغية وهذه الأسس والضوابط يمكن اجمالها في الآتي :

١ - تأكيد خصوصية اللغة العربية وبالتالي النص القرآني بها في الاحتواء على المسلكين في التعبير: الحقيقة والمجاز⁽⁷⁾. وهذا ما يجعل معالجة النص في ضوء هذه الخصيصة تحتمي بالانتماء إلى ركائز فكرية مرتبطة بالواقع الفكري ومؤهلة لانعكاس مفاهيم الخطاب على أدانها، وبالتالي تمثل ذلك الخطاب، واستنطاق، دلالاته وكشفها في جو من عدم الاغتراب عن النص، وبيئته التي نزل فيها وهذه القضية لا يختلف عليها الثنان من متكلمي المسلمين، أو الباحثين في العربية وبلاغتها.

٢ - تاكيد ضرورة الفصل بين الدلالتين الحقيقية والمجازية ، وتحديد

⁽١) شرح الاصول الخمسة ٤٣٦ .

⁽٢) ظ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الاعجاز ٢٨٠ وما بعدها دار المعرفة بيروت ١٣٨٠ وما بعدها دار المعرفة بيروت ١٣٩٨ م وانظر ايضا د . محمد حسين الصغير : مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية دار الشؤون الثقافية بغداد ١٩٩٤م حيث قدم دراسة وافية في المجاز القرآني استعرض فيها أيضا بعض جهود المعتزلة .

⁽٣) القاضي عبد الجبلر: فضل الاعتزال وطبقات المعزّلة ص ١٥٢ ، التراث النقدي والبلاغي للمعزلة ٢٠٢

المصطلح تحديدا منهجيا لتحاشي الوقوع في الاختلاط سواء في ذهن المتكلم أم المستمع^(۱) لأن هذا الاختلاط وعدم التحديد المسبب له يعني تعويم تلك الخصيصة التعبيرية في لغة النص ينتج عنه تغييبا للاطر المنهجية المحددة للاستفادة منها في كشف دلالات النص ، بحيث تتحول الأحكام على ذلك النص ، أو تمثل دلالاته ، والقطع على مفاهيم معينة تنسب اليه أنها هي المراد ، إلى مصادرة لمرجعية النص وتهميشا لدوره وأبعاده عن أداء مهمته الرسالية .

يعبر القاضي عبد الجبار عن هذه الضرورة ويضع لها معياراً فيقول^(۲): (اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل ان لايراعي معناه كما يراعي ذلك في الحقائق ، لأن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة ، لأنه ان روعي معناه وجعل تابعا له ، واجري حيث يجري معناه ، حل محل الحقيقة) .

" - ينتج عن الخصيصة المبيئة في نقطة (1) امكانية انتقال احكام الالفاظ بعرف الجماعة المتكلمة باللغة - بناء على القول بالمواضعة في أصل اللغة - فيجوز كما يرى القاضي عبد الجبار (انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة ، وعن الحقيقة إلى المجاز وكل ذلك لا يوجب قلب المعاني)(") وهذا أمر يمثل ثمرة من ثمار عدم الخلط بين المصطلحين كما تبينت ضرورته في نقطة (٢) وهو دال من جهة اخرى على اصلاة الاستعمالين المجازي والحقيقي في اللغة العربية .

٤ - تاكيدا المنقاط السابقة وتماشيا مع أصول التعبير العربي ، وكضرورة عقلية يفرضها تفاوت مراتب المخاطبين - وهي قضية اخذها الخطاب القرآني بعين الاعتبار - فان حمل النص على الحقيقة أولى من حمله على المجاز والذي يلزم عنه تأويل النص ، وتفعيل دور المتصدي لفهمه ، من أجل كشف دلالاته ، ومع تفاوت المراتب - المشار اليه فليس المخاطبون كلهم مؤهلين لفهم النص مع كونه مجازا - تتأكد هذه الضرورة يقول القاضي عبد الجبار معلا ذلك : (لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة ، فحملها على فوائد مختلفة أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضع أخر لا

⁽١) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في النفسير ١٢٩ .

⁽٢) المغني ٥ : ١٨٨ .

⁽٣) المختي ٥ : ١٧٢ ، ١٧٣ .

يجوز)^(۱).

٥ - لايعني ذلك، على الرغم من ضابطية النقطة السابقة في اولوية المحتيقة على المجاز، انكار خصائص المجاز في ابراز القيم التعبيرية في النص، وهو ما يتمثل عند المعتزلة في تأكيد خصوصية الاستعمال المجازي في التعبير عما تعجز الحقيقة عن التعبير عنه بحكم ثيات دلائتها وفقرها الايمائي^(١) وهذه القضية من الدواعي الاساسية في كون الخطاب احتوى على هذا الكم الكبير من الاستعمالات المجازية، وتفعيل المعتزلة لهذا الدور وانعكاسه على منهجهم في فهم النصوص بما غطى الكثير من معاجاتهم الآيات الكريمة استنباطا لاصولهم الكلامية انتأكد بذلك تطبيقيا نظرة المعتزلة إلى وظيفة المجاز في النص القرآني في (اثارة التامل العقلي والاجتهاد النظري الذي عدوه جزءا من التكليف الغرض منه تعريض النظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلد ويربو عليه) () .

٦ - تأكيدا لحدود المصطلح وربطا للمجاز بأصوله وجنوره الانتمانية للغة العربية وقوانينها فان المجاز لا يكون مجازا بدون أن يكون له اصل في اللغة إذ أنه لما كان التجوز هو (ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل) (1) فان كون اللفظ بحيث لا يجوز أن يستعمل الا في وجه واحد يتضي أنه هو الاستعمال الحقيقي - يعني بطلان المجاز أصلا إذ لا يمكن ان يكون المجاز هو الأصل تأسيسا على ما تأكد في النقطة (٤) ، ولذلك يؤكد القاضي اصالة الحقيقة التي بدونها يفقد المجاز اصل وجوده إذ يقول (كون اللفظة مجازا ولا حقيقة لها لا يصح في اللغة) (٥) .

٧ - تاكيدا لأصالة المجاز في العربية من وجه أخر وتوفيرا احتياطيا
 لسد الثغرات المحتملة في تاويلات المعتزلة وتوجيههم دلالات النص
 فلابد من ربطها بالموروث اللغوي والخزين البلاغي في فنون اللغة
 وأساليبها التعبيرية الكثيرة يضع المعتزلة مظلة منهجية تربط تلك

 ⁽۱) المصدر نفسه ۷ : ۲۱۳ (خلق القرآن) تحقیق إبراهیم الایباري وزارة الثقافة والارشاد القومی .

⁽٢) ينظر د. نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في النفسير ١٣٠ .

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) القاضى عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ٢٦٤.

⁽٥) المغني ٧ : ١٣٠ .

التاويلات بالجذور ممثلة في سبق الاستعمال مع عدم القياس على نمطه نفسه - لأنهم يرفضون القياس في المجاز (١) - حيث يؤكدون أن كل وجه مجازي استعمله القرآن الكريم فلابد من أن يكون له سبق استعمال عند العرب وإن عجزنا عن إيجاده واستحضاره.

ويعلق هذا العجز غالبًا على الرواة وعدم نقلهم اياه ويرى القاضي عبد الجبار مؤسسًا لأبعاد معيارية في ربط المجاز القرآني على وفق المنظور والتحديد المعتزلي - باستعمالات العرب أن لذلك ثلاث حيثيات يمكن البناء عليها تتمثل في الاتي :

 أ - ليس من الضرورة ان ما تكلم به العرب جميعه من المجاز أنه منقول البنا.

٢ - ليس من الضرورة ان ما لم نعرفه لم يكن معروفا عند بعض
 العرب، ولو أنقطم نقله لكان الكتاب - في الأخذ بنمطه - يدل عليه .

 ليس من الضرورة ان يوجد في صريح كلامهم ما وجد في القرآن نفسه، لكنهم إذا تكلموا به جاز أن يخاطب تعالى به .

وینتهی من ذلك كله إلى أنه (متى علمنا من قول رسول الله (ﷺ) مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله فلا مطعن ما ماذكرناه بذلك) (٢).

أن هذه الأسس والضوابط وجدت طريقها إلى تشكيل ملامح معيارية على طبيعة المنظور الاعتزالي لدلالات النص القرآني ، ومن ثم على ملامح ذلك المنظور لاصول العقيدة المستمدة من هذا النص ، وأكثر ما تجلى ذلك في التأويل الذي مارسه المعتزلة منهجا ثابت فرض طابعه على الاعتزال انطلاقاً من حتمية اللجوء إلى العقل وحاكميته على ماعداه كله، وضرورة تأويل ما يتعارض معه ظاهرا ، مادام استبعاد ذلك المتعارض - وهو هنا النص القرآني - غير ممكن لأنه يمثل مرجعية اخرى يفقد الأصل العقلي بدونها أهم استناداته ، ومعينه في تقصيل الأصول وتفريعها ، ودروها في استكمال صورة ذلك المنظور العقادي .

ولما كان التأويل يقترب من المجاز حد التوحد في التعامل مع مقتضيات الدلالة الظاهرية (الحقيقية) في اللفظ للأصول ، بما يستلزم صرفها إلى

⁽١) المصدر نفسه ٥ : ١٨٨ .

⁽٢) المغني ٥ : ١٩٠ .

المجاز ، وبالتالي كشف دلالات النص في ضوء ذلك ، من خلال التأويل ، فن هذه التحديدات والضوابط تنعكس أيضاً على التأويل ومسالكه وأساليبه عند متكلمي المعتزلة وسنقف على ذلك لاحقا بعد وقفه لامحيص عنها عند الركيزة الرئيسة في المنهج الاعتزالي ، والتي تتشابك عندها العلاقات والروابط والأسس التي مرت جميعا ، وكان احتواء النص عليها أساسا ودافعا مركزيا لاختيار مبدأ الصرف إلى المجاز وبالتالي طرح التأويل حلا للخروج من التناقضات ، والتعارضات المحتملة للنص مع الأصول العقلية . هذا كله سيمثل مدخلا إلى استبيان الملامح التطبيقية للمنهج المعتزلي ، ويضع البحث وجها لوجه مع مسلك المعتزلة في كشف دلالات النص القر أني .

المبحث الثالث

المحكم والمتشابه وفهم النص

توطئة:

من خلال ما مر بحثه من أسس، وبيانه من أبعاد لبعض المفاهيم والمصطلحات ينكشف قسم من ركانز المنهج الاعتزالي ولابد من استكمال البحث بالوقوف عند أهم الركانز الباقية القائمة على أساس الموقف من (المحكم والمتشابه) واتصال هذه الركيزة بعلاقات وروابط مع تلك الركانز السابقة للوصول إلى انتزاع تصور إجمالي عن منهج المعتزلة في فهم النص القرآني وهذا ما يقتضي بحث القضية في مجموعة محاور تمثل متكاملة مجمل موقفهم فيها تستحضر جهد المعتزلة في :

 أ - تحديد مفهوم المحكم والمتشابه واستبيان وجودهما في القرآن ودلالات ورودهما فيه ,

ب - موقفهم من امكان علم المتشابه

ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي من خلال بيان:

1 - ضوابط التأويل، ٢ - مزية المحكم على المتشابه، ٣ - حكمة المتشابه وفوائده، ٤ - حجية الاستدلال بالمتشابه وكيفيته وصولا من هذا كله إلى تفعيل المفهومين في خدمة المنهج المعتزلي وسيلاحظ البحث بعد مسيرة طويلة مع مؤلفات المعتزلة التي تناولت نصوص القرآن واعتمدتها في التعرف على دلالات النص، أو الاستدلال به، أو الرد على اراء المخالفين اعتمادا عليه أن القاضي عبد الجبار كان المصدر الغالب في بيان تلك المحاور بسبب كثرة مؤلفاته القرآنية،

المصدر الغالب في بيان تلك المحاور بسبب كثرة مؤلفاته القرآنية ، وتفرده في : كثرة ما بقي من ثلك المؤلفات، مؤلفاته عموما، بعد أن ضاعت أغلب مؤلفات المعتزلة الأخرين ، وفي : اتجاهه الواضح إلى تركيز الاهتمام في النص القرآني وتكثيف جهوده في تناوله من نواح وحيثيات متعددة ومختلفة .

أ - تحديد المفهومين :

من أقدم الاشارات الواردة في ربط المحكم والمتشابه بأصول المعتزلة ـ وان كان ذلك اجمالا ـ ماورد عن القاسم الرسي الذي رتب على تقسيمه لاصول المرجعية في الفكر الاعتزالي إلى : العقل والكتاب والرسول ان لكل من تلك الاصول أصلا وفرعا .

فالكتاب أصله المحكم وهو عنده: الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفا لتنزيله.

وآما فرعه فهو المتشابه وهو (مردود إلى أصله الذي لا أختلاف فيه بين أهل التأويل) (١). وكان الرسي في هذا الإجمال في تحديد المتشابه يشير إلى أن المتشابه ما أختلف فيه استنادا إلى تعريفه قسيمه (المحكم) وقد التفت د. نصر أبو زيد إلى مافي هذا التحديد عن الرسي من أولوية محاولة الربط بين قضية المحكم والمتشابه وأصول الاعتزال(١).

ويرى الباحث فيها أول اشارة - عند المعتزلة - إلى المبدأ المهم الذي اسس له القرآن كركيزة منهجية لفهم نصوصه بجعل المحكم الأصل الثابت الذي يرد اليه المتشابه وهذه الإشارة إلى كون المتشابه فرعاً له وستقف عندها عند ببان مزية المحكم على المتشابه.

الا أن اكثر تفصيل واهتمام نالته قضية المحكم والمتشابه تمثل عند القاضي عبد الجبار الذي الف فيها كتابا ضخما من جزئين هو (متشابه القرآن (^(۲)). ونجد أن المفهوم عنده يأخذ شقين من الدلالة نبه عليهما القرآن الكريم واستفاد القاضي ذلك كما استفاده غيره (۱۰):

الشقى الأول: كون القرآن ينقسم على قسمين أيات محكمة وأخرى متشابهة وهو المعنى الذي يمثل ركيزة مهمة في أي منهج لفهم النص عند المتكلمين. وجاءت الآية الكريمة قوله تعالى: { منه أيات محكمات هن

⁽١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ١ : ٩٧ .

⁽٢) الاتجاه العقلي في التفسير ١٦٤.

⁽٣) طبع بتحقيق عدنان محمد زرزور في قسمين ، دار النراث القاهرة ١٩٦٩م .

 ^() راجع فصل (الإمامية) : مطلب المحكم والمتشابه عندهم وسيرد تفصيل راي الأشعرية في الموضوع في الفصل الثالث من هذه الرسالة

ام الكتاب وأخر متشابهات ... } (أل عمران/٧)مصورة لهذا التقسيم ومؤكدة إياه.

الشدا الثاني: وصف القرآن بلجمعه أنه محكم وأنه متشابه وهذا الوصف يخرج من ساحة الاهتمام المركزي عند القاضي عبد الجبار بل عند متكلمي المذاهب الاسلامية كلهم لانه انما يتعلق ببيان جوانب الاعجاز في النص وليس بمؤثر مباشرة في توجيه اسس المنهج الكلامي

يعرض القاضي عبد الجبار اعتراض من يسأل عن صحة التقسيم الأول مع استحضار الوصف الوارد في الشق الثاني فيقول⁽¹⁾: (فان سأل سائل فقال: كيف يصح ماذكرتموه وقد وصف عز وجل القرآن كله بأنه محكم بقوله تعالى: { الركتاب احكمت آياته } (هود/1).

ووصف جميعه بأنه متشابه بقوله: { الله نزل أحسن الحديث متشابها } (الزمر/٢٢) وهذا يمنع ماذكرتموه من انقسام القرآن على القسمين اللذين ذكر تموهما ؟

تتمثل في جواب القاضى عبد الجبار اشارتان مهمتان في موقفه من القضية:

الأولى: ان التقسيم الذي جاء في الشق الأول أنما هو تقسيم يستمد اهليته وصحته من الكتاب نفسه فيقول (ان الذي نكرناه من ان فيه محكما ومتشابها قد ورد الكتاب بصحته في قوله عز وجل : $\{$ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات $\}^{(Y)}$ كما استند الوصف للقرآن بأجمعه إلى الكتاب

التّالية: أن المراد بالشق الثاني في وصف القرآن باجمعه بالاحكام والتشابه مختلف تماما في معناه عن الشق الأول وضرورة الفصل بين المفهومين للورة اسس الانطلاق في فهم النص من خلال تحديد المصطلح بوضوح لذلك فهو يحدد المراد بالاحكام والتشابه في الأيتين المعترض بهما على التقسيم بأن (وصف جميعه بأنه محكم ليس المراد

⁽١) متشابه القرآن ١ : ٢٠ .

⁽٢) المصدر نفسه .

منه ماقدمناه ((الشق الأول)) وإنما اريد به أنه تعالى أحكمه في باب الاعجاز والدلالة على وجه لا يلحقه خلل ، ووصفه جميعه بأنه متشابه المراد به أنه سوّى بين الكل في أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة ، لأن الأشياء المتساوية في الصفات المقصود اليها بقال فيها متشابهة ، فاذا صح ذلك لم يطعن ما ذكره السائل فيما قدمنا ذكره من حقيقة المحكم والمتشابه)(1)

ونعود إلى مفهوم المحكم والمتشابه بمعناه الأول والذي اختلف فيه كثيرا لنتبين موقف المعتزلة في هذا التحديد . فقدم الأشارات إلى تحديد المحكم والمتشابه ومعناهما عند أقطاب المعتزلة ما ينقله الأشعري (ت٣٠٠هـ) عن واصل بن عطاء (ش١٩٣هـ) وعمرو بن عبيد (ت ١٤٣هـ) اللذين يحصران دلالة المحكم والمتشابه في الوضوح والخفاء فالمحكمات ما أعلم الله سبحانه من عقابه للفساق : كقوله تعالى : { ومن يقتل مؤمنا متعمداً } (النساء/٩٣) وما أشبه ذلك من أي الوعيد وقوله تعالى : { وأخر متشابهات } نقول : (أخفى الله عن العباد عقابه عليها ، ولم يتبين أن يعذب عليها كما بين في المحكم منه)(٢) ويلاحظ د . على سامي النشار أن تفسير واصل هذا الر في نظرة من جاء بعده بحيث نفعهم إلى بحث القضية في ضوء تفسيره إياها(٢) .

وهذا ما يلاحظ على فهم أبي بكر الاصم (من طبقة أبي الهذيل العلاف (توفي بعد ٢٦٦هـ) أن الذي انطلق من أصل الوضوح والخفاء أيضا في تحديده المحكمات من الأيات أنها تعني حجبا واضحة لاحاجة لمن يتعمد إلى طلب معاينتها كنحو ما اخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأنا وما أشبه ذلك، فهذا احكم كله، فقال : قال الله سبحانه: { آيات

⁽١) متشابه القرآن ١: ٢٠-٢١ .

 ⁽٢) مقالات الاسلاميين ١: ٢٦٩ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة العربية ط١ ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.

 ⁽٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسالام ١: ٢٨٩ منشأة المعارف / الإسكندرية ط٢
 ١٩٦٢م .

⁽٤) المصدر نفسه .

معكمات هن ام الكتاب $\{(i) = (i) \}$ الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد (*) من عند الله سبحانه) فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد (*)

أما المتشابهات في قوله تعالى: { وأخر متشابهات } فهي كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات، ويأتي بالساعة وينتقم ممن عصاه، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه الا بالنظر، فيتركون هذا أو يقولون: إنتنا بعذاب الله، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن لله أن يعنبهم متى شاء، وينقلهم إلى ماشاء) (أ).

أما الأسكافي (أبو جعفر محمد بن عبد الله ٢٤٠هـ) فان له منحى آخر مقارباً نوعاماً في المفهومين ، يتعلق بوحدة الدلالة أو تعددها مع الاحتمال فالأيات المحكمات : هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة)(١).

أما المتشابهات في الآية فهي : (الآيات الَّتي يحتمل ظاهرها في السمع المعانى المختلفة)(1) .

وسَنجد ان لَهذا المنحى عند الاسكافي أثره في تحديد المفهومين عند من جاء بعده لا سيما القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) .

فلقاضي عبد الجبار يتيم رؤيته لحقيقة المحكم والمتشابه على أساس يتمتع بمظلة مرجعية اللغة وقوانينها ، موجها دلالات المفردة على وفق اصولها ، مع ملاحظة ان نظره أثناء ذلك لم يغب عن دلالة المفردة نفسها في النص القرآني ، فهو يستعرض الاقوال في حقيقة المحكم والمتشابه بطريقة عرض الأراء في سبيل الاعتراضات التي تستوجب منه ردا يتمثل فيه بيان رأيه هو . ففي جوابه على اعتراض مفترض حول معنى المتشابه يستند على الأقوال الكثيرة في حقيقته (أ) . يقول القاضى : (ان المحكم انما وصف بذلك لان محكما احكمه ،

⁽١) مقالات الاسلاميين ١: ٢٦٩.

⁽١) مقالات الاسلاميين ١: ٢٧٠ .

 ⁽٣) المصدر والصفحة انفسهما.
 (٤) المصدر والصفحة انفسهما.

⁽٥) من تلك الأقوال التي يوردها: فيهم من قل أن المحكم هو الفرائض والوعد والوعد والمنشابة هو القصص والأمثل ، وفيهم من قل أن المحكم هو ما بين أننا مقاديره وشروطه من الاحكام و المنشابة هو مالم يبين حاله من الصغائر والكبائر إلى غير ذلك من الخلاف ظ: متشابة القرآن ٢: ١٩١٨ ، وينظر تفاصيل الأراء فيهما عند السيوطى: الاتقال في علوم القرآن ٢:

كما ان المكرم انما يوصف بذلك لان مكرما ما أكرمه ، وهذا بين في اللغة ، وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذو الأيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط ، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك وفي سائر مايرجع إلى جنسه وصفته)(١) . فهو هنا يشير إلى استبعاد المعنى العام للأحكام في دلالته الاعجازية من جانب ، ومن جانب أخر يجلو خصيصة المحكم المرجعية من حيث صدوره عنه تعالى بهذا الوصف العام فضلا عن معناه الخاص كقسيم للمتشابه مهينا بذلك السبيل إلى بناء قانون عام يحكم مجمل الموقف من المحكم والمتشابه في مجال معالجة النصوص المتشابهة ويؤكد أصالة المحكم وسنتعرض له لاحقا والمهم أنه بعد أن يستعيد الوجوه المطروحة في معنى المحكم يطرح رأيه المستند إلى أرضية من قوانين عقلية ولغوية بتتصل بنظرية المعتزلة العامة في أصل اللغة كمواضعة بين الناطقين ، أو بالتعارف أو بشواهد العقل فالمحكم يجب أن يراد به (أنه أحكم المراد به بها ن جعله على صفة مخصوصة وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد به في ان توقعه على وجه لايحتمل الاذلك المراد في أصل اللغة أو بالتعارف أو بشواهد العقل ، فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكما)(١).

أما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به ، لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف)(1) .

ومّما تتحقق هذه المعيارية فيه ((كونه متشابها)) نحو قوله تعالى : { ان الذين يؤذون الله } (الأحزاب/٧٠) إلى ما شاكله .

⁽۱) متشابه القرآن ۱: ۱۸-۱۹

⁽۲) متشابه القرآن ۱: ۱۹. (۲) المصدر والصفحة انفسهما.

ر ع) المصدر والصفحة انفسهما .

وتفصيل هذو الأبعاد المعيارية للتشابه تتمثل في أن (ظاهره يقتضي ماعلمناه محالا ، فالمراد مشتبه، ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات)(١) .

في هذا التحديد تتبين ملامح مرجعيتين مهمتين يلمح القاضي عبد الجبار بأولاهما اشارة وذلك في قوله (ماعلمناه محالا) ويقصد بها الأصول العقلية التي يستند اليها في تحديد مايليق عما هو محال بعد أن تبينت لنا صورة الربط بين الأصول العقلية للمعتزلة وقضية المحكم والمتشابه والمرجعية الثانية هي في اشارته الصريحة إلى الرجوع إلى المحكمات كاصول ودليله في ذلك اللغة واستعمالات لفظ (الام) الذي جاء في صفتها فقوله تعلى : { هن ام الكتاب } يدل على ما ذكره في مفهوم المحكم والمتشابه (لأنه جعل لها المزية على المتشابه وذلك لايصح الا على الوجه الذي قلناه بدون ماحكينا ((أي الأراء التي نقلها في معناهما)))(").

هذو المرجعية التي يجب رد المتشابه النها لتحديد معناه ممثلة في (المحكم) هي القانون العام الذي طبع ظاهرة التأويل على وفق المسلك المعتزلي عموما والذي كان لهم فيه اتجاه يكاد يتكرر عند المداهب الكلامية كلها يتمثل في جعل كل ما يوافق أدلة المذهب وطروحاته من المحكمات وكل ما خالفها واستدل به الخصم وان صح في أحيان كثيرة من المتثابهات التي لابد من تأويلها

ب ـ امكان علم المتشابه:

ينقل الأشعري اختلاف المعترلة في علم المتشابه إلى قولين (٢): فقال قائلون: ليس يعلم تأويل المتشابه الا الله ولم يطلع عليه أحد.

وقال قائلون: قد يعلمه الراسخون في العلم وان هذا القول ((الآية)) عطف وبالتالي امكان علمه للراسخين في العلم وهذا الأمر من اللوازم الضرورية لمجمل منهج المعتزلة وسلطة العقل المطلقة في ذلك المنهج والآفاق الواسعة التي خولوا إياه فاعلية الخوض فيها ، وهو كما يبدو الفريق الارجح وهو مايثبت عند التتبع ، خصوصا إذا اخذنا بنظر الاعتبار ميلهم الكبير إلى التاويل من جهة ، ومن جهة اخرى عدم وصول الكثير من

⁽١) المصدر نفسه .

⁽۲) المصدر نفسه . ۲۵۰ تاکی اللہ الاس

⁽٣) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٧٠ .

مؤلفات اقطابهم وأغلب ما وصل مما نقله القاضي عبد الجبار ممثلا لنفسه أو راي غالبيتهم يتضمن ترجيح القول الثاني والذي يتبين عند القاضي بوضوح كما أن أسس المنهج العقلي عند المعتزلة تقتضي ساحة واسعة يخوضها العقل للوصول إلى أهم ركيزتين في ذلك المنهج هما: التوحيد للباري بالتنزيه المطلق عن مشابهة المخلوقين والعدل الإلهي بلوازمه المتعددة واهمها إثبات الحرية والمسؤولية الفردية للإنسان وتنزيهه تعالى عن فعل القبيح.

وإذا أخذ بنظر الاعتبار أن النصوص القرآنية التي يستدل بها خصوم المعتزلة واقعة – في ضمن معايير المعتزلة- في ساحة التشابه بما يتعارض مع أصولهم وأسسهم العقلية وبالتالي ضرورة التأويل لتبيَّن لنا ضرورة مثل هذا من القضية .

ويميل موقف الباحث - لولا نص الاشعري^(۱) - إلى أن الموقف الوحيد الذي يمكن تصوره المعتزلة في هذه القضية هو القول بامكان علم الراسخين بتأويل المتشابه لأنه الأكثر انسجاما وتوافقا مع اسس موقفهم وبدونه يبقى الكم الهائل من التأويلات الواردة عنهم مكشوفا بدون غطاء حماية يتمثل في الارتباط باهلية تضمنها مرجعية الكتاب نفسه ، أما الحيثيات التفصيلية لهذا المرتباط باهلية تضمنها مرجعية الكتاب نفسه ، أما الحيثيات التفصيلية لهذا المقوف فلا نجد عند المعتزلة من يخوض فيها بالتفصيل الذي يرد عند القاضي عبد الجبار الذي يطرح رأيه من خلال استعراض الرأي المخالف الذي يحمله الاحتمالات المتعددة التي قد ترد في ذهن معترض موجود فعلا او وهمي يطرح اسئلة يستند إلى أصول القاضي عبد الجبار نفسه واسس المعتزلة عموما ونلاحظ ان إثبات القاضي وبياته لرأيه يمر من خلال

⁽١) ربما يطرح هنا نص الإمام بحيى بن الحسين وهو زيدي قريب من الاعتزال الذي يورده في رسالته في ضمن رسائل العدل والتوحيد (أن القرآن محكم ومتشابه وتنزيل وتأويل وناسخ ومنسوخ وخاص وعام ... الخ ويقول في نهايته فاذا فهم الرجل ذلك اخذ حيننذ بمحكم القرآن واقر بمتشابهه ظ :رسائل العدل والتوحيد ٢:

وير في الباحث انه لادلالة في قوله هذا على انه مع الفريق الأول في القول بعدم علمه المتشابه لأن الاقرار به لا يستلزم القول بأنه لايطم بل ربما كان المحكس صحيحا وهو ما ماسنجد القاضي عبد الجبار يوجهه عند تأويله الأية على الوجهين المحتملين وغاية ما يمكن أن يفيده هذا النص جعل المحكم ذا مزية على المتشابه في ضرورة الرد البه كما سنبحثه لاحقاً.

مجموعة مفاهيم يقيم استدلالاته عليها في طريق الوصول إلى إثبات مايرى خلال رد شبهات الخصم ويمكن تلخيصها في :

١ - رد اعتراض الخصم المستند إلى التحديد الذي الزم به القاضى نفسه للمتشابه والذي يقوم على كونه مما يمكن الاستدلال به ، حاله في ذلك كحال المحكم الا انه يحتاج إلى قرينة . وبما أن الخصم يرى أن ذلك يتم لوصح أن المتشابه يمكن أن يعرف المراد به وأن الغرض من انزاله يكون الايمان به فقط فكان على القاضى بيان هذا القول لأن الخصم اعتمده فقال (ان المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله الا الله وهو الذي لا سبيل للمكلف إلى العلم به ، وانما كلف الايمان به وانما يفارق المحكم بأن لا يعلم المراد به كالمحكم ولا يصبح كونه دلالة كما يصبح ذلك في المحكم)(١) ان صحة هذه الاعتراضات تعنى هدما لاسس مهمة في النظر العقلى تجاه النص وهو طريق اختاره المعتزلة منهجا وهذا الفرض يستلزم نفى أهلية المتشابه للاستدلال فيبطل بذلك الوجه الذي قدمه أو يقول في المتشابه أن لا يمكن أن يعلم المراد به فيؤدي إلى كونه عز وجل عابثًا في انزاله إياه - تعالى الله عن ذلك - والفرضين يخالفان اعتراضي الخصم وإثبات قوله هو بامكان علم المتشابه ، وهذا مايتم عبر إثبات : أنه تعالى لا يفعل الا لغرض يرجع إلى المكلف لأنه تعالى يستحيل عليه المنافع والمضار فانما قصد بخطابه نفع المخاطب كما يقصد بسائر افعاله مصالح العباد وقد ثبت أن النفع لايقع بالخطاب بجنسه ولا بسائر صفاته وأنما يقع به لامر يرجع إلى معناه ولذلك يقبح من احدنا إذا كان غرضه افهام غيره ومخاطبته أن يخاطبه بالزنجية مع تمكنه من أن يخاطبه بالعربية ولا سبيل له إلى معرفة الزنجية البتة. فاذا صح أنه تعالى خاطب بلغة مخصوصة ، وغرضه نفع المكلف ... فلا بد في جميع كلامه من أن يكون دلالة يمكن أن يستدل بها على المراد)('').

ثم يبين ما يلزم من قول الخصم فيقول (ولو جوزنا والحال هذه في بعض خطابه أن لا يكون عز وجل أراد به ما يصح من المكلف أن يعرفه، لجوزنا ذلك في سانره. وذلك يوجب أن لا يوثق بشيء من خطابه وأن

⁽۱) متشابه القرآن ۱: ۱۳.

 ⁽۲) المصدر نفسه ۱: ۱۳-۱۱ (بتصرف).

يكون عابثًا في ذلك ، وأن لا يكون بينه وبين أن يخاطبنا - ونحن عرب -بالزنجية فرق وفساد ذلك يبطل هذا القول)^(١).

أما قول المعترض بأن الواجب في المتشابه هو الايمان به فقط بدون الحاجة إلى معرفة المراد منه - وهو موقف مطروح عند اتجاهات اخرى سادت في عصر القاضي^(۲) - فأنه ينطلق في رده من لوازم الايمان المتعلقة به وأهمها البيان للوجه الذي يتعلق به الايمان فيقول (فأما قول من يقول إن الواجب في المتشابه الايمان به فقط فذلك بعيد لأنه يجب أن يعلم على أي وجه يصح أن يخاطب عز وجل به ، ثم يؤمن المكلف به على ذلك الوجه ، وإن كان المخالف يقول : أنه نؤمن بانه من كلامه تعالى وانه لم يرد به شيئا فهو الذي بينا فساده (^(۲)) لأنه يستلزم العبث وحاشاه تعالى عن ذلك .

كما يرد قول من قال (نؤمن أنه قد أراد به ما للمكلف فيه نفع ولا يمكنه أن يعرف ذلك فهذا يوجب كونه عابثًا وكأنه أوجب على الخلق في المتشابه أن يعتقدوا فيه أنه لافائدة فيه ويتعالى الله عن ذلك)⁽¹⁾

ودليله على هذا الرأي يستمده من الكتاب الذي يؤكد لنفسه أهلية البيان والكفاية ممالا يتفق مع كون المتشابه مما لا يعلم فيقول: (وكتاب الله عز وجل ينطق بما قلناه لأنه قد بين أنه أنزله فيكون شفاء وهدى ورحمة ، وبين أن فيه البيان والكفاية واقعة به ، ولو كان لا يفهم به المراد لم يصح ذلك فيه)(٥).

Y - توجيه المراد بالآية على الاحتمالين: فعلى الاحتمال الأول وهو العطف الذي يؤيده فإن معنى الآية أنه تعالى كأنه قال: وما يعلم تأويله إلا الله وإلا الراسخون في العلم، وبين أنهم مع العلم بذلك يقولون آمنا به في أحوال علمهم به يكمل مدحهم، لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق به فقد بالغ فيما يلزمه، ولو علم وجحد كان مذموما)(1).

وأما الاحتمال الثاني فأن توجيه القاضي عبد الجبار له يقوم على أساس

⁽١) متشابه القرآن ١: ١٤.

⁽٢) راجع فصل الإمامية الموقف من المحكم والمتشابه .

⁽٣) متشابه القرآن ١: ١٤.

⁽٤) المصدر نفسه ١ : ١٤ .

⁽٥) المصدر نفسه ١ : ١٤ .

⁽١) المصدر السابق نفسه ١ : ١٥ .

تحديد المراد بمصطلح التأويل حتى مع القول بالاستنناف للواو فيرى أن المراد به هنا المتأول لأنه قد يعبر بأحدهما عن الأخر ولما كان المعلوم من حال المتأول انه (يوم القيامة والحساب ومقادير العقاب أنه عز وجل يختص بالعلم به وبوقته لأن تفصيل ذلك لا يصلحه أحد من العباد فعلى هذا القول لا يجب أن يكون المتشابه مما يعلم المكلف تأويله)(1)

٣ - استفادة سياق الآية في تأكيد ارجحية رأيه المختار إذ يلزم من خلافه الزامات تتعارض مع السياق إذ لو كان المراد ان المتشابه لا يعلم وأن سائر المكافين أنما كلفوا الايمان به لم يكن لتخصيصه العلماء بالذكر معنى (لأن غير العلماء لا يلزمهم ما يلزم العلماء قال [والراسخون في العلم يقولون آمنا به] فخصهم بذلك ، علم أن المراد به ،: أنهم لما علموا المراد بالمتشابه صح منهم الايمان به فخصهم بالذكر دون غيرهم)(٢)

كما أن ذلك معارض لسياق الآية من وجه آخر أذ لولا صحة هذا التأويل لموقف الراسخين في الايمان مع العلم به لم يكن لجعله تعالى المحكم أصلا للمتشابه معنى إن لم يلزم الا الايمان به ولولا صحة ذلك لم يكن لذمه من يتبع المتشابه ابتغاء الفتنة معنى لأنه كان يجب في كل من أتبع المتشابه لابتغاء الفتنة ، علم أن من أتبع المتشابه للدين وعلى الوجه الصحيح يكون محمودا (⁽⁷⁾)

والنتيجة النهانية التي يوظف من خلالها المحكم والمتشابه ليوافق اصول المعتزلة والقاضي عبد الجبار تتمثل في أن ذلك كله (يبين أن ليس في كتاب الله عز وجل شيء الا وقد أراد عز وجل به ما يمكن المكلف أن يعرفه وإن أختلف مراتب ذلك ((رسوخا أو أقل)) ففيه ((أي الكتاب)) ما يستقل بنفسه ويمكن معرفة المراد بظاهره ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة ، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة)(أ).

 ⁽١) المصدر نفسه ١ : ١٥ ، وينظر : توجيه الاحتمال في : المغني ١٦ : ٣٧٩ (اعجاز القرآن) .

⁽٢) متشابه القرآن ١: ١٥.

⁽٣) المصدر نفسه ١ : ١٦ .

⁽٤) المصدر نفيية .

ج - توظیف المفهومین فی خدمة المنهج العقلی : ۱ - ضوابط التأویل

يحيط القاضي عبد الجبار عملية التأويل بحزام امان حماية لاسسها العامة وابعادا للمتطفلين عليها لكي لا يكون القول بامكان علم المتشابه . طريقا سالكا لكل من تصور نفسه مؤهلا لذلك بادعاء تحصيل صفة الرسوخ في العلم ، وهي صفة يرى كل من أول الآية على العطف في الواو أن اتجاهه مؤهل لها .

و نلاحظ أن أبعاد رؤيته للتصدي لعملية التأويل توجَّه من خلال تحكيم أبعاد المنهج المعتزلى العقلانى الطابع الذي يستحضر مرجعيات المعتزلة الكبرى كما يستحضر سياق الأية وضرورة اعتبار بنية المنظور القرأني لامكان الكشف عن المتشابه ممثلاً في تحديد مرجعية أولى هي الرد إلى المحكم بعد إرساء مجموعة أركان المصطلحين (المحكم والمتشابه) للتفريق بينهما معياريا ومن ثم امتلاك المعرفة الضرورية بأصول عملية فهم أي نص ذي طابع ديني ممثلة في العلم بأحكام الشرع وأدلة الفقه والكتاب والسنة والاجماع مع جمع ذلك كله إلى أهم أركان المنهج الذي يراه ضرورة لكل متصد لفهم النص متمثلاً في معرفة مبدأي التوحيد والعدل وهذه النقطة بالذات يرى الباحث أنها تستفاد من ربط مجموع هذه الاشتراطات ببعضها من جهة ومن جهة أخرى وهي الأهم أن القاضي عبد الجبار ترك تناولها في كتابه (متشابه القرآن) ذي الطابع التفسيري الذي احتوى اصولا مشتركة ليفرد لها بحثًا خاصاً في (شرح الأصول الخمسة) كأنه يشير بذلك إلى صلة القضية عموما بأصول المعتزلة الكلامية ، ومضفيا صفة الأهلية وتحقق الاستعداد عند القائلين بتلك الأصول الخمسة للتصدى لعملية التأويل وكشف دلالات المتشابه وبالتالى اضفاء كامل المشروعية على تأويلات المعتزلة للنصوص القرآنية، ولنلاحظ نصه الذي يورد فيه هذه الأوصياف المخصوصية لمن أراد الاتصياف بأهلية كشف دلالات النص إذ يقول: (اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالما باللغة العربية ، مالم يعلم معها: النحو والرواية والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها ، وأن يكون المرء فقيها عالما بأحكام الشرع وأسبابها الا وهو عالم بأصول الفقه التي هي أدلة الفقه، والكتاب والسنة والاجماع والقياس والاخبار وما يتصل بذلك ، ولن يكون عالماً بهذه الاحوال الا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله وبأدلة الشرع واحكامه. وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما ، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى , ومن عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز إعتمادا على: اللغة المجردة، أو النحو المجرد أو الرواية فقط)(١) ثم يضع معيارا لطبيعة العلاقة بين المحكم والمتشابه المحكومة برد المتشابه على المحكم كأنه يختم بيانه بتطبيق على الأسس والضوابط التي أقرها فيقول: (ببين ما ذكرناه ويوضحه أن المفسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى: { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) وقوله : { وقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس } (الاعراف/١٧٩) إلى قوله { وما خلقت الجن والانس الأ ليعبدون } (الذاريات/٥٦) وهكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة فهذا هو الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف)^(٢) .

⁽١) شرح الاصول الخمسة ١٠٦-١٠٧.

⁽٢) المصدر نفسه

٢ - مزية المحكم على المتشابه:

ان أجلى ما يمكن تلمسه من تصور المعتزلة لمزية المحكم على المتشابه تمتد جذورها التأسيسية إلى أوائل المعتزلة ممثلة في إشارة القاسم الرسي إلى كون المحكم أصلا للكتاب لا يقع فيه الاختلاف() وهي الحيثية التي تميزه من المتشابه وتجعله مهيمنا عليه وتغرض المقايسة للفرع على الأصل والتقيد بحدود مرسومة تنطلق من الأصل وتنعكس على الفرع وبالتالي فان أي تفعيل للفرع أو تعامل معه في محاولة كشف دلالاته والاستضاءة بها في التعرف الى العقيدة محكومة بالخطوط العامة للمحكم وضرورة دفع أي تعارض ظاهري معه وهو يرى أن اغفال هذا الرد أو انكاره يترتب عليه الوقوع في مغبة التشبيه ، وقد انكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعضه الاخر وان كل أية واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها ولذلك ماوقعوا في التشبيه وجادلوا عليه لما المعموا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالأيات التي جاءت بنغي التشبيه ()())

هذا التأسيس نلاحظ له ملامح أخرى عند الإمام يحيى بن الحسين الزيدي الذي بلور هذه الرؤية العامة للمعتزلة في صورة قيادة النص المحكم (الإمام) للمتشابه (المأموم) حيث يرى أنه إذا فهم كون القرآن محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وخاصا وعامالاً.. الى غير ذلك (أخذ حيننذ بمحكم القرآن ، وأقر بمتشابهه ، أنه من الله ، كما قال الله سبحانه : { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ... }

 ⁽١) رسالة اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١: ٩٧.
 (٢) المصدر نفسه ١: ٩٨-٩٨.

⁽٣) رسائل العدل والتوحيد ٢: ١٨٨ .

فلالك جعل المحكم اماما للمتشابه) (١) ولتأكيد هذه الإمامة يورد مجموعة إيات يراها محكمة تقع في باب الرؤية كقوله تعالى : { ولم يكن له كفوا أحد } (الاخلاص/٤) وقوله : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) وقوله : { لا تدركه الأبصار } (الانعام/١٠٠) ثم يورد آيات أخرى تقع في باب التشابه كقوله تعالى : { من كان يرجو لقاء ربه } (الكهف/١١٠) ويرى أن هذه المتشابهات لابد من أن تأتم بالمحكمات بالعرض عليها لكثف المراد بها وتوجيه معنى ظاهرها وطريقة ذلك أنه يفسر الأية الأولى بأن المراد (أن الوجوه يومئذ تكون ناضرة مشرقة ناعمة ، إلى ثواب ربها منتظرة)(١).

وعلى أن المراد من رجاء لقاء الله في الآية الثانية هو رجاء لقاء ثوابه $^{(7)}$.

ونجد أن هذه القضية تاخذ عند القاضي عبد الجبار حيزا مهما لما تمثله من أثر في استفادة أصالة المحكم ، وبالتالي تمثل قضية لابد من نرسيخ ركائزها بقوة للانطلاق بعد ذلك مع النصوص وممارسة التأويل في ضوء الاستناد إلى حاكمية العقل المستندة إلى النص في هذا الاطار تحديدا. ويبني القاضي انتزاعه لأبعاد مزية المحكم على المتشابه من خلال استبيان ما يتفقان فيه وما يفترقان بعد تثبيت حصول هذو المزية فعلا ، وتأكيد أن وجود الاختلاف لاينقض - كما قد يعترض معترض - الأصل الذي يقول به المعتزلة في (أن جميع كلامه تعالى سواء في أنه انما يدل بعد أن يعرف عز وجل أنه حكيم ، وإذا كان كذلك فما الفائدة في الفصل بين المحكم والمتشابه وأن له من الحظ ما ليس للمتشابه كما

⁽١) المصدر نفيه ٢ (١٩٣

⁽٢) رسالة : اصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٢: ١٩٣ .

⁽٣) المصدر نفسه ٢ :

⁽٤) منشابه القرآن ١ : ٦ .

نطق كثاب الله فقال : $\{$ منه آيات محكمات هن ام الكتاب $\}$ (أل عمر ان/۷) .

وتوجيه القاضي للقضية ورد الاعتراض يقوم على أن ما يقوله في هذا الباب لاينقض ماذكرناه من الأصل ولايخرج عن الاجماع والكتاب وذلك أن المحكم كالمتشابه من وجه ، وهو يخالفه من وجه آخر)(1)

فوجه الاتفاق بينهما يتعلق بطبيعة الاستفادة منهما في الاستدلال التي يحكمها أصل واحد يتساويان فيه هو الذي يمثل الطابع المنهجي للاعتزال القائم على أساس دليل العقل والذي يرتبط به المحكم والمتشابه من خلال هذه الحيثية تحديدا حيث يقول القاضي في تصوير ذلك: فلما الوجه الذي يتفقل فيه فما قدمناه من أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن الا بعد معرفة حكمة الفاعل وأنه لا يجوز أن يفعل القبيع)("). وهذا الأمر يرتبط بدليل العقل وارتباطه بالسمع من جهة أخرى يفهم من خلالها اتفاقهما وذلك كونهما متسلويين في اعجازية الخطاب اذ (ان خطابه لما لم يمكن أن تعلم صحته الا بالمعجز ولم يميز ذلك بين المحتمل من كلامه ((المتشابه)) وبين المحكم منه حلا محلا واحدا في هذا الباب) (").

اما الأختلاف بين المحكم والمتشابه فهو في الحقيقة ما تتبين من خلاله مزية المحكم على المتشابه وهذا الاختلاف يتبين من خلال :

أ - أن دلالة المحكم على ما يدل عليه تتحقق بمجرد معرفة طريقة الخطاب والعلم بالقرائن وذلك لما كان المحكم (في موضوع اللغة أو لمضامة القرينة لا يحتمل الا الوجه الواحد)

اما المتشابه فليس كذلك لأنه لا يكفي لدلالته على ما يدل عليه أن يكون السامع (يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدد ليحمله على الوجه الذي يطابق المحكم او دليل العقل)⁽²⁾ أي أن يتمتع السامع بالقدرة على تمثل تحقق المرجعيتين لتحصيل دلالة المتشابه على المراد وهما الرد إلى المحكم كاصل ومن ثم موافقة أدلة العقل ودليل صحة ذلك (أنه عز وجل بين في المحكم أنه أصل للمتشابه فلابد أن يكون العلم بالمحكم أمبق ليصح جعله

⁽١) المصدر نفسه .

⁽٢) المصدر نفسه .

⁽٣) المصدر نفيه .

⁽٤) متشابه القرآن ١ : ٦ . (٥) المصدر نفسه ١ : ٦-٧ .

[,] Y= (; 1 -Cana)

أصلا له ولا يتم ذلك الا على ماقلناه)^(١).

ب - التفريق من حيث كون المحكم والمتشابه متحققين في الأصول أم الفروع فعند التحقق في الأصول فهما متفقان في الارتباط بطابع الاعتزال المنهجي الثابت وهو أن يبنيا على أدلة العقل أصلا (لأنه لا يصح ممن لم يعلم أنه جل وعز واحد حكيم لا يختار فعل القبيح أن يستدل أنه جل وعز بهذا الوجه كالمتشابه)(1)

ولكنهما في هذا الاطار (العالماني) نفسه يختلفان عند محاولة تفعيلهما في الطار القامة الحجة على المخالف لاصول التوحيد والعدل اذ أن المخالفين في التوحيد والعدل يمكن أن نحاجهم بذكر المحكم ونبين مخالفتهم ما أقروا بصحته في الجملة ((كونه متفق على واحدية المراد فيه)) ويبعد ذلك في المتشابه)(٢)

وعند النّحقق في الفروع فان مزية المحكم واضحة ثابتة تتعلق بكون المحكم لا يحتمل الا وجها واحدا بينما المتشابه ليس كذلك إذ (المراد به يشتبه على العالم باللغة ويحتاج إلى قرينة محددة في معرفة المراد به ويلتقت القاضي عبد الجبار هنا إلى ضرورة منهجية تتمثل في تأسيس معيارية لتحديد الأحكام والتشابه وهذا ما يستدعي تأشير المرجعية المؤثرة في هذا التحديد أهي اللغة من حيث دلالة المراد من اللغظ أم العقل ؟ ولما كانت اللغة تقتضي في أصل المواضعة أن كل كلمة تحتمل غير ما وضعت له بحيث تحتمل أكثر من مراد صار لازما أنه (لو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه)(1) وليس ذلك الا دلالة المقل التي هي وحدها لااحتمالية فيها.

٣ - حكمة المتشابه وفوانده

يستحضر القاضى عبد الجبار ما يمكن ان يتمسك به معترض يتمسك بظواهر الأمور من أعتراض على تضمن النص القر أني المتشابه في الوقت الذي يلزم من القرآن - وهو الذي غايته البيان - أن يخاطب بالمحكم وهو الأولى في الحكمة والمصلحة وكيف يصح ذلك واحتواؤه عليهما معا يعني الاختلاف الذي نفاه تعالى عن كتابه بقوله: { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً } (النساء/٨٧) وذلك كله يوجب القدح في

⁽١) المصدر نفيه ١ : ٧ .

⁽٢) المصدر نفسه .

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) متشابه القرآن ١ : ٨ .

القرآن وهذا ما يستوجب تلمس وجه الحكمة في ورود الخطاب متضمنا المتشابه حيث يطعن القاضي في اصل الاعتراض القائم على حيثية المصلحة وتعلقها بالمحكم فقط بدون المتشابه إذ يخالف هذا الرأي تماما (لأن المصلحة قد تتعلق بالمتشابه فقط، ومتى بين ذلك بطل ما أوردوه)(۱) وينبني بيان هذه المصلحة عنده على مقدمات تتمثل في :

١ - ان الغرض من كتاب الله جل وعز التكليف وما يتصل به من ثواب وعَقاب .

٢ - إن العاوم يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية وأن تكون مكسبة.

٧ - ان الضرورية يجوز أن يكون الاصلح الوصول اليها بمعاناة أو بدونها وكذلك المكتسبة يجوز أن يكون الصلاح أن ينجلي طريقها وأن يكون في أن يغمض ذلك (وهكذا صارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر الأفعال التي يفعلها تعلى والتي يكلفناها)(٢) أي ان المصلحة فيها ربما يكون لها أكثر من وجه. وبعد أن يوفر القاضي عبد الجبار لرأيه ما يدعمه من وجود المثل والقياس عليه يصل إلى تثبيت تحقق المثلية في موضوع البحث حيث يستدل على فساد الاعتراض المخالف بأن المحكم لا يخرج عن ذلك، حيث يستدل على فساد الاعتراض المخالف بأن المحكم لا يخرج عن ذلك، حيث لايلزم أن يأتي على وجه واحد ، مع تأكيد كونه محكماً كله ، فكما أنه در ليس لأحد في نفس المحكم [كذا] (٣) أن يقول : هلا جرى على طريقة واحدة في الوضوح - لأنه قد يختلف في هذا الوجه وأن اتفق الكل في أنه قد أحكم المراد به ، فكذلك ليس له أن يلزم في البيان السمعي أن يجعل بابا واحدا فلا يكون الا محكماً و لافي نسخه فلا يجعله الا بابا واحدا)(١٠).

وأما وجه الحكمة فأنه - مع تأكيد مزية المحكم على المتشابه - الا أنه قد يكون للمتشابه (مزية على المحكم في المصلحة) () .

ومما يبين وجه المصلحة في ذلك أنه لو كان القرآن كله محكما (لكان الأكثر يتكلون على التقليد ، لأنهم الآن يتكلون على تقليده وفيه متشابه فكيف به لو كان جميعا محكماً ؟ ومتى انقسم على الأمرين كان

⁽١) المصدر نفيية .

⁽۲) المصدر نفسه .(۳) كذا ورد و الصحيح في المحكم نفسه .

 ⁽۱) عدا ورد والصحيح في المحتم
 (٤) متشابه القرآن ١ ; ٢٤ .

⁽٥) المصدر نفسه . (٥) المصدر نفسه .

⁴⁴¹

أقرب إلى أن يطلبوا الترجيح في أحدهما بالنظر والنفكر)(1) وهكذا يؤسس القاضي عبد الجبار على وجود المتشابه في القرآن منطلقات نبذ التقليد والدعوة إلى النظر وبالتالي تفعيل العقل في مواجهة المجاهيل والمتشابه مما تستحث به هذو المواجهة بطابع الغموس الذي يكتفه والذي يلزم كشفه بالعودة إلى المرجعيات: الأصل (المحكم) وأدلة العقل وهذا أعمال نظر ونبذ تقليد وهو الأولى والأوثق ربطا بالمصلحة ولما (ثبت أن الواجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالنظر والادلة ويحرم عليه الرجوع إلى التقليد في ذلك فكل أمر يبعث على النظر ويصرف عن التقليد فهو أولى في الحكمة ، مما الأقرب فيه أن يدعو إلى التقليد)(1).

وهكذا صار الأولى والأصلح أن يأتي الخطاب بما هو أولى وأصلح فصار إنزاله عز وجل القرآن محكما ومتشابها هو الأقرب إلى ذلك من وجوه ، فيجب أن يكون حسنا في الحكمة وأن يكون أولى من أن يجعله كله محكما)(٢).

والمتشابه بعد ذلك فواند جليلة في تحقيق هذه المصلحة و غيرها وثبوت الحكمة من تضمن الخطاب له وتلمس تلك الفوائد عند القاضي عبد الجبار يدلنا بوضوح على سعيه بجهد دؤوب إلى توطيد أركان سلطة ألعقل وتفعيل دوره وخلق أجواء التنوير المنطلق من كليات النص ولكن المستضيء بهدي دليل العقل . هذه الفوائد بمكن إجمالها في :

أ - حث سائر أهل المذاهب على النظر والتأمل في النص لأنهم منى ظنوا وجود مايؤيد مقالاتهم ويدفع ما عند خصومهم - وهذا ما يحتمله المتشابه - صارت رغبتهم في النظر فيه أقوى وتأملهم له أعمق فيكون ذلك (داعية المحق إلى انشراح صدره ، والمبطل إلى تأمل ما يزول به عن باطله . ولو كان جميعه محكماً لما حصل هذا الوجه)(أ) فالقاضي عبد الجبار هنا يلاحظ مدى الفائدة التي يجنيها الواقع الفكري من اثارة استعدادات العقل المتمثل للنص الخوض في أفاقه والكشف عن دلالاته بما يعود بفائدة جليلة للوصول إلى الحق .

ب - ان التعارض الظاهري الواضح بين دلالات المحكم والمتشابه يفتح

⁽١) المصدر نفسه ١ : ٢٩ .

⁽٢) المصدر نفسه ١: ٢٥

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) ينظر المغنى ١٦: ٣٧٣ وينظر أيضا شرح الاصول الخمسة ٢٠٠-١١٠.

الطريق امام أدلة العقل للدخول إلى ماحة البحث اذ أن وجودهما معا في النص سيلجىء من يبتغي الحق والبصيرة إلى (الرجوع إلى أدلة العقول لينكشف بها الحق من الباطل فيعلم ان الحق في المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على ما يوافق المحكم) (١).

ج - ان تصمن الخطاب لكليهما يمثل دعامة لحث الوعي عند اتباع أهل المذاهب وابعادهم عن التقليد ويبعد قاريء القرآن عنه فليس تقليده كلام الله تعالى في أية محكمة في نفي التشبيه كقوله تعالى : { ليمس كمثله شيء } (الشوري/١١) بأولى من أن يقلده في آية خلافها متشابهة كقوله تعالى : { وجاء ربك والملك صفأ صفا } (الفجر/٢٢) لذلك كله فأن انقسام القرآن الكريم على محكم ومتشابه (يصرف عن التقليد المحالة وما صرف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال فهو في الحكمة أولى ، فيكون وجود المتشابه في القرآن الولى "

٤ - حجيته في الاستدلال وكيفيته:

في هذا الأطار نجد القاضي عبد الجبار يمرر إلى المتصدي لفهم النص الشرات عديدة لكيفية تفعيل النص في تدعيم الدليل وبالتالي كشف امكانيات التوافق مع النص ومواطن التقاطع مع أصوله لكي يتم تجنبها من جهة بالتوفيق بينهما ولتثبيت أركان مهمة لمنهج فهم متكامل في بناء منظور العقيدة خصوصا في الأقاق التي لاينهض بتفصيلها الا النص وحده من جهة ثانية ، وهذه ضرورة ملجئة إلى تعامل واع ومحسوب الخطوات ومنطقي التدريج في متابعة مستوى حركة النص المتصاعدة في كشف المنظور المركزي للعقيدة .

في هذا الأطار العام لانجد بين المفهومين (المحكم والمتشابه) فرقاً في الأهلية للاستدلال اذ أن القرآن هنا كله حجة ودليل في محكماته ومتشابهاته غاية الأمر أن المتشابه منه إنما يحتاج إلى زيادة معرفة السامع بالوجه الذي تقتضى المرجعيات: العقل، المحكم، اللغة أن يصرف اليه. بخلاف المحكم الذي يقف دالا بنفسه على المراد لا يحتاج

 ⁽١) المغنى ١٦: ٣٧٣ ، ٣٧٤ و وينظر أبضاً متشابه القرآن ١: ٢٥ شرح الاصول الخمسة ٢٠١.

⁽٢) متشابه القرآن ١ : ٢٥ ، وينظر شرح الاصول الخمسة ٢٠٠ -٢٠١ .

الا الى دلالة اللغة في بيان الوجه الذي وضع له ليحمل عليه .

فالمتشابه (ليس كذلك فان الاحتجاج به يقع على خلاف الوجه الذي يقع على خلاف الوجه الذي يقع عليه المحكم) (١). ويحتاج بيان كيفية الاستدلال منه إلى وجهين (٢): احدهما يتصل بالخطاب نفسه وموضوعه ،

والأخر بما يدل عليه من الاحكام العقلية والسمعية.

إذ أن لهذين الاعتبارين تأثيراً في توجيه الاستقلال في الدلالة أم الحاجة إلى غيره منها إذ ينقسم الخطاب في ذلك على ضربين^(١):

١ - المستقل بنفسه في الإنباء عن المراد

٢ - غير المستقل بنفسه فيما يقتضيه بل يحتاج إلى غيره .

و هذا الضرب الثاني له قسمان أيضاً : أحدهما يعرف المراد به و يغير المستقل بنفسه بمجموعهما .

الآخر يُعرف المراد به ويغير المستقل بنفسه بانفراده ويكون هذا الخطاب لطفا وتوكيدا.

والخطاب في هذين القسمين يحتاج في انكشاف دلالته إلى قرائن (قد تكون متصلة سمعا وقد تكون منصلة سمعا وعقلاً) حيث بتضافر الدليلان في إثبات المطلوب فالدليل العقلي وان امكنه هنا الانفصال ألا أنه كالمتصل في إثبات المطلوب فالدليل العقلي وان امكنه هنا الانفصال ألا أنه كالمتصل في (أن الخطاب يترتب عليه ، لأن قوله جل وعز: { يا أيها الناس أعبدوا لاعقل له أكد في بابه من أن يقول: ياأيها العقلاء اتقوا ربكم) أنا لا كلف من أن يقول: ياأيها العقلاء اتقوا ربكم) أنا أما أليات الاستدلال وكيفية قيامه فيتبين من خلال طرح القاضي عبد الجبار لها مجمل الروية العامة للمنهج الاعتزالي عموما في التعامل مع النص القرآني فأنه متى ورد الخطاب وأمكن حمله على ظاهره عندما لا يتقاطع مع أدلة العقل وكان الخطاب ظاهرا في وضع اللغة عندما لا يتتصيه ذلك الظاهر وهذا يلحق بالقسم الذي يستقل بنفسه في الدلالة من الكلام. ومتى كان الخطاب ممتنع الحمل على الظاهر استوجب هنا النظر والتأمل

⁽١) ظ منشابه القرآن ١: ٣٢-٣٣ .

⁽٢) المصدر نفسه ١: ٣٣ .

⁽٣) ظ المصدر نفسه ١: ١٤ (يتصرف) .

⁽٤) المصدر نفسه ١: ٣٤ .

في أي الوجوه المحتملة يجب حمله عليها(1). هذا النظر والتأمل كما يرى القاضي هو تلمس الملامح السابقة الذكر (بأن تطلب القرائن على الوجه الذي ذكرناه)(1). ومن المؤكد أن النظر امر يتفاوت فيه الناس وبحسب قدرة الناظر يكون الفلاح في إصابة الوجه المراد من الخطاب وهذا ما يلتفت القاضي عبد الجبار إلى أهميته كركن أخر مكمل لصورة الاستدلال يستحضر الاستعدادات الشخصية فليس كل من نظر وتأمل نجح في الوصول إلى مستوى الدليل والاعتبار لذلك يقول (ان كان السامع قد تمهدت المحسول وعرف العقليات ، وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وعلم ما يحسن التكليف فيه ومالا يحسن ، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقاتها للحقائق حمله على ما أريد به في الحال ، والا أحتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك ، فان تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال ، والا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من اهل احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل آلاته ويصير من اهل الاجتهاد فيمكنه ان يحمل الخطاب على حقه)(1).

دُور العقل ودور الشرع: الركيزة الأخيرة في منهج الاستدلال بالمتشابه ببينها القاضي على أساس تحديد دور كل من العقل والشرع في كشف دلالات الخطاب حيث ينقسم الخطاب بهذا الاعتبار على قسمين (أ):

الأول: الأحكام الشرعية وهي مالولا الخطاب ماكان للعقل أن يعلمها إذ لولاه (لما صح أن يعلم بالفعل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها ، وكذلك سائر العبادات).

الْاهْرُ : مادلُ على ما لُولاه لأمكن أن يعرف بادلة العقول وهذا

ينقسم على قسمين :

ا - مالا ينفرد العقل بعلمه وهو مالولا الخطاب لامكن أن يعلم بادلة العقول ويصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب فيكون كل منهما كالآخر في صحة معرفة الغرض به وهذا كنفي الرؤية عن الباري تعالى إذ تصح معرفته بالعقل والسمع

٢ - ما يمكن للعقل علمه متفردا عند عدم الخطاب ولايمكن علمه الا
 للعقل كالتوحيد والعدل ، وهذان تحتاج معرفتهما ابتداء إلى أصل العقل

⁽١) المصدر نفسه ١ : ٣٥ (بتصرف) .

⁽Y) المصدر السابق نفسه والصفحة نفسها.

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) المصدر نفسه: ٢٥-٣٧ (يتصرف) .

من حيث تستند اليه حجية دلالة السمع ؛ لأن قوله تعالى : $\{$ ليس كمثله شيء $\}$ (الشورى/١١) و $\{$ لا يظلم ربك احدا $\}$ (الكهف/٤٤) و $\{$ قل هو الله أحد $\}$ (الإخلاص/١) (لا يعلم به التوحيد ونفي التشبيه والقول بالعدل ، لأنه حتى ان لم يتقدم العقل ومعرفة الإنسان بهذه الأمور عقلا لم يعلم أن خطابه تعالى حق ، فكيف يمكن الاحتجاج فيما أن لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته) .

إلى هذا الحد من استعراض الملامح والإبعاد المنهجية وتفصيل بيان الأسس والضوابط التي ينطلق منها فهم النص عند المعتزلة في يكون قد تشكل تصور اجمالي عام يمثل رؤية لمنهج المعتزلة في فهم النص إلا أن هذا التصور يكتسب أقرى دعائم تحوله إلى تصديق وتفصيل لذلك الأجمال حين تستعرض تطبيقات هذا المنهج فعليا بالدخول إلى التعامل الفعلي لمتكلمي المعتزلة مع النصوص القرآنية لربط التصور بمصاديق تحققه في مواجهة مباشرة مع حركة المتكلم المعتزلي في ضوء العقل مسلحا بالتأويل يخوض غمار معركة ودُقق فيها كثيرا وأخفق أحيانا حين غالى في تقدير دور العقل إذ أطلقه منفردا في ساحة كان يحتاج فيها إلى العون.

فهذه التطبيقات ستكثمل بها ملامح رؤية عامة لمنهج المعتزلة في فهم النص القرآني لهذا سيفرد لها البحث المبحث القادم .

الفصل الثّالث نماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني

توطنة:

بعد هذه الرحلة مع مراحل التأسيس والتنهيج في الفكر الاعتزالي في محاولة لتشكيل رؤية واضحة عن دور النص القرآني في هذا الفكر وطريقة توجيهه وتوظيفه لإثبات أصوله استدلالا في الإثبات او الرد لابد من استراء تطبيقات هذا المنهج عند التعامل مع النصوص.

وقد توزعت النصوص القرآنية على مجمل الأصول الخمسة عند المعتزلة بحيث يكاد لا يبقى موضوع من هذه الأصول إلا ولهم عليه بحث في نص قرآني

ولا مجال هنا للخوض في استقراء ما اعتمده المعتزلة كله من نصوص وكيفية تعاملهم معها . وهذا ما يفرض محاولة انتخاب اقرب النصوص وأوضحها دلالة على تأييد التطبيقات للرؤية التي تم انتزاعها على انها تمثل منهج المعتزلة في فهم النص .

ولابد من الإشارة إلى ان الدليل العقلي وفاعليته في المنهج الاعتزالي قد اخذ مساحة واسعة من رؤيتهم لأصولهم وهو يتضافر مع الدليل السمعي - القرآني منه تحديداً - في تأكيد منهجهم ولكن هذا الدليل (العقلي) لن يجد في هذا المبحث مكانا لانه يستدعي وقفات يطول معها البحث ، كما انه يتعارض مع الأساس الذي لأجله عقد البحث في التطبيقات .

وتجدر الاشارة هنا ايضا إلى ان النص القرآني وفهمه عند المعتزلة كان اجلى ما يتمثل تطبيقا في جهود القاضي عبد الجبار ، لانه الاكثر تأليفا في الجوانب القرآنية في تشكيل المنظور الاعتزالي للعقيدة وصاحب الحظ الاوفر في وصول اغلب مؤلفاته في ذلك الجانب.

فنحن نجد للنص القرّاني حضورا واضحا في كتبه : ١ - متشابه القرآن ، ٢ - تنزيه القرآن عن المطاعن ، ٣ - شرح الأصول الخمسة ، ٤ - المغني (في اكثر من جزء) وسيتابع البحث قدر ما يجب ان يتابع نصوص باقي متكلمي المعتزلة خصوصا ما توافر منها في مؤلفات المعتزلة الفسهم .

ومنهج العرض في هذه التطبيقات سيسود على منهج التحليل ، ذلك ان

أي تدخل للباحث على هذه التطبيقات قد يتعارض مع الغاية من ايرادها وهي ملاحظة مدى التطابق بين المسلك المنهجي التأسيسي والمسلك التطبيقي، كما أن هذا العرض سيتابع حركة النص القرآني من خلال توظيف المعتزلة له حسب اصولهم الخمسة: ١ - التوحيد، ٢ - العدل، ٣ - الوعد والوعيد، ٤ - المنزلة بين المنزلتين، ٥ - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأصل الأول: التوحيد

وجوب النظر:

كان مما ثبت في منهج المعتزلة ، اهمية العقل ودوره في المعرفة وابتدائها ومما يترتب على هذا قول المعتزلة في النظر فهم يرون (ان اول ما يجب على الانسان هو النظر والتفكر في طريق معرفة الله تعالى) (1) وهو واجب عقلا كما يرون (1) ولكنهم يستدلون عليه ايضا بالدليل السمعي ومما يستدلون به على ذلك انطلاقا من النص القرآني (السمع): (انه تعالى اوجب النظر وحث عليه ومدح فاعله وذم المعرض عنه فقال جل وعز: {قل انظروا ماذا في السموات المعرض كا (يونس/١٠١) وقال جل وعز: { أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت } (الغاشية/١٧) وقال تعالى: { وفي انفسكم افلا تصوون } (الذاريات/٢١) ..) (7).

ويرى القاضي عبد الجبار ان ما جاء في القرآن من تنبيه على الحجاج كله (يدل على وجوب النظر وفساد التقايد) (⁴⁾

⁽١) القاضى عبد الجبار: المختصر في اصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٠.

 ⁽٢) ظ: القاسم الرسي : اصول العدل والتوجيد (رسائل العدل والتوجيد) ص ٩٨ ،
 القاضى عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٨٨ .

⁽٣) المختصر ١٧١ ,

⁽٤) المصدر نفسه.

أركان التوحيد:

ينقسم وجوب النظر في معرفته تعالى كما يرى القاسم الرسي على وجهين إثبات ونفي وهما يشكلان اساس معايير التوحيد حيث سنجد ان تلك المعايير لها ثلاثة وجوه تترتب على ذلك النفي والاثبات وهي(١):

١ الفرق بين ذات الخالق وذات المخلوق حتى ينفي عنه ما يتعلق .
 بالمخلوقين كله .

 ٢ - الفرق بين الصفتين حتى لا تصف القديم بصفة من صفات المحدثين.

٣ - الفرق بين الفعلين حتى لا تشبه فعل القديم بفعل المخلوقين.

وما يترتب على هذه المعايير ان مخالفتها تدفع إلى خلاف التوحيد (فمن شبه بين الصفتين ومثل بين الفعلين فقد جمع بين الذاتين ، وخرج إلى الشك والشرك بالله وبرئ من التوحيد والايمان)(1).

ويؤكد القاضي عبد الجبار أوازم للتوحيد حيث يدور على خمسة أصول يشترك في بعضها مع ما ورد تفصيله عند الرسي. هذه الأصول إذ عرفت تحصل معها جملة ما يلزم فيه و هي (٢):

١ - إثبات حدوث العالم .

٢ - إثبات المحدث .

٣ - بيان ما يستحقه من الصفات .

٤ - العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين .

٥ - إثبات وحدانيته .

وسيتكاتف الدليل السمعي (القرآني) مع العقلي الذي هو الأصل عند المعتزلة - على تدعيم هذا الأصل بحجج الاثبات كلها والمهم هنا هو استطلاع ما أورده المعتزلة من نصوص قرأنية وطريقتهم في توجيهها وسينقسم البحث في تطبيقاتهم على اصل التوحيد على مجموعة امور تنطلق من المعايير السابقة الذكر كالأتي:

 ⁽١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ٩٨.
 (٢) المصدر السابق نفسه ٩٩.

⁽٣) المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٧٣.

الوحدانية

من اهم ما يستدل به المعتزلة لاثبات انه تعالى واحد هو دليل (التمانع) والذي يقوم على نفي التعدد إذ انه لو كان مع الله تعالى ثان ، لم يخل من ان يكون غير واحد ، وهذا لا يصح لانه يجب إذا كان قديما ان يكون مثلا له لان القدم صفة من صفات النفس يوجب التماثل فاذا كان تعالى قادرا بنفسه وجب في الثاني ايضا ان يكون قادرا لنفسه، ولو كان كذلك لوجب إذا اراد احدهما احياء جسم واراد الاخر اماتته ان لا يكون فعل احدهما بالوجود اولى كن فعل الاخر وهذا يوجب اما ان لا يوجد مراد احدهما بدون الأخر وذلك يدل على ضعفه وانه ليس بقديم مع الله فاذا لم يجب ان يكون تعالى الا واحدال الا واحدال الا

هذا المعنى يستدلون عليه بالنص القرآني قوله تعالى : { لو كان فيهما أَهُدَ إِلَّا اللهُ لفسدتا } (الانبياء/٢٠) .

ووجه الاستدلال كما يرى القاضي عبد الجبار في الآية بقوله : (لأنه كان لا يمتنع ان يريد احدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد ، ويريد الأخر ضد ذلك فيقع الفساد ويزول الصلاح)^(۲) .

والاستدلال بالسمع هنا يصح في حق من يؤمن بالوحي الذي يرى المعتزلة ان من نصوصه الأخرى الدالة على التمانع (() ووحدانيته تعالى: $\{$ وما من إله إلا إله واحد $\}$ (المائدة ((وقوله تعالى: $\{$ قل هو الله احد $\}$ (الاخلاص () فثبت بذلك انه (() يجوز ان يكون مع الله تعالى قديم ثان () ()

⁽¹⁾ ينظر المختصر ۱۹۹ ، وما اضافه د محمد عبد الهادي ابو ريدة من شروح وتعليقات لتلامذة القاضي عبد الجبار لشرح الاصول الخمسة على تحقيقه لمخطوطة (ديوان الاصول) لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري وما لخصه ابو ريدة من أر اج المعتزلية / ص ٢٦٦ نشر وزارة الثقافة ، الموسسة المصرية العاسة المتاليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦٨ م وسنشير إلى ذلك دائما بـ: ديوان الاصول وقد جمعنا بين النصين : عن المختصر وديوإن الاصول .
(٢) المختصر ۱۹۹)

⁽٣) ديو ان الإصول ٦٢٦ .

⁽٤) ظ الشهرستاني: الملل والنحل ١: ٤٤-٥٥.

ما يتفرع عن اصل التوحيد:

يتفرع عن اصل التوحيد عند المعتزلة مجموعة قضايا تمثل في تفصيلاتها أراء في العقيدة وتتناول مباحث متعددة يتناولها البحث بالتفصيل مركزا على توظيف النصوص القرآنية فيها:

أ - طبيعة استحقاقه تعالى الصفات:

من وجوه التوحيد في نظر المعتزلة انه تعالى واحد في كل وجه ومن مصاديق ذلك أنهم نفوا عنه تعالى صفات زائدة على الذات وقالوا إن صفاته تعالى عين ذاته فهو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومعان قائمة بنفسه، لانها لو شاركته في الالوهية.

يعبر القاضي عبد الجبار عن التوحيد في هذا الجانب بقوله (العلم بأن الله واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به) (أ وحده فيما يتعلق بالصفات الأصل فيه ان يعلم: واحد معالى كان قادرا فيما لم يزل ، ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف او عجز وانه قادر على جميع أجناس المقدورات) () وحدة لنفسه وليست بقدرة ، وفي صفة العلم جملة القول (انه يجب ان يعلم انه تعالى كان عالما فيما لم يزل ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل او سهو وانه عالم بجميع المعلومات (كذا) تعلى الوجه الذي يصح ان تعلم عليها) () وفي صفة الحياة (جملة القول ان يعلم انه تعالى كان حيا فيما لم يزل ويكون حيا فيما لا يزال ، ولا يجوز خروجه عنها في حال من الأحوال لا بموت ولا بما يجري مجرى ذلك) (وهكذا في صفاته تعالى انجد القاضي عبد الجبار يصور رأي المعتزلة بعينية الصفات للذات فهو علم قادر حي بنفسه لا بعلم وحياة وقدرة ...

⁽١) شرح الأصول الخمسة ١٢٨.

⁽٢) المصدر نفسه ١٥٥ .

^{(&}quot;) كذا بالنص والصحيح بالمعلومات جميعها

⁽٤) المصدر نفسه ١٦٠ .

⁽٥) المصدر نفسه ١٦٦ ,

ويرى القاضى عبد الجبار ان هذه المسألة ليست مما يستدل عليه بالسمع واصل المعتزلة المنهجي (المعياري) في بناء اصولهم على اسس عقلية يخالف ذلك لهذا فهو حين يرد على المخالفين في قوله في الصفات - وهو هنا هشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ) بانه تعالى يستحق تلك الصفات لمعان محدثة وتعلقه بالسمع فاورد دليلا أيات كريمة (كقوله تعالى: { وَلْمَبُوتَكُمُ حَتَى نَعْلَمُ الْمُجَاهِدِينَ مِثْكُمُ وَالصَّابِرِينَ وَتَبُلُو آخَبُارِكُمُ } (محمد/٣١) وحتى إذا دخلت على الفعل المضارع افادت الاستقبال وهذا يدل على انه تعالى حصل عالما بعد إذ لم يكن عالما وقوله تعالى: { النن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا } (الانفال/٢٦) قالوا: فعلق التخفيف عنهم بهذا الوقت ثم عطف عليه العلم فيجب أن يكون عالما بعلم محدث)(١)

يتمثل الأول في توضيح الاساس المعياري السابق الاشارة والذي يرتبط بالاصول العقلية للمعتزلة والقائم على عدم جواز الاستدلال بالسمع على مسالة تنبني صحة السمع عليها وذلك (لأن الاستدلال عليها ((بذلك)) يجري مجرى الشيء على نفسه وذلك مما لا يجوز) ولأنه استدلال بالفرع على الأصل .

اما الآخر فهو توجيهه للآيات الكريمة التي احتج بها المخالف بما يؤيد رأيه حيث يقول (ان العلم قد ورد بمعنى المعلوم : يقال جرى هذا بعلمي أي وانا علم به .. ويقال هذا علم ابي حنيفة و علم الشافعي ، أي معلومهما ، واذا ثبت هذا فقوله تعالى : $\{ \quad \text{حتى نعلم المجاهدين منكم } \}$ المراد به حتى يقع الجهاد المعلوم من حالكم ، وقوله تعالى $\{ \quad \text{انن خفف الله عنكم وعلم ال فيكم ضعفا } \} اي وقع الضعف المعلوم من حالكم وقوعه ...) .$

كما يرد من وجه أخر على من يتصور انه تعالى يستحق هذه الصفات

⁽١) شرح الاصنول الخمسة ١٩٤ .

⁽٢) المصدر ١٩٤-١٩٥ ، وينظر ديوان الاصول ٥٨٣ .

لمعان قديمة بانه لو كان الامر كذلك (لوجب ان تكون مثلا لله تعالى) (۱) وهو هنا يتخذ الطريقين السايقين انفسهما في الرد ، فالمسألة مما لا يستدل عليه بالسمع اما الآيات التي يستدلون بها (۲۰) كقوله تعالى { أنزله بعلمه } (النساء/۱۰۱) وقوله تعالى : { فلنقصن عليهم بعلم } (الاعراف/۷) ويستدلون على القدرة بقوله تعالى { والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون } (الذاريات/۷٤) أي بقوة وقوله تعالى : { هو أشد منهم قوة } (فصلت/۱۰) . فيرى ان الاستدلال بالأيات هنا استدلال بالظاهر ولا تعلق لهم به (لأن هذه الباءات انما تدخل في الألة كقولهم : امشي برجلي واحذب بيدي . وليس العلم بألة فيما دخل فيه (۱٪).

اما إذا عدل عن الظاهر إلى التاويل فليس الخصم اولى منه بذلك ولذا فهو يؤول الآيات بما يوافق أصول المعتزلة (الدلالة العقلية) :

فقوله تعالى : { انزله بعلمه } أي وهو عالم به .

وقوله تعالى : { ولا يحيطون بشيء من علمه } أي معاوماته .

وأما صفة القدرة واستدلالهم عليها بقوله تعالى: { هو اشد منهم قوة } (فصلت/١٥) فيجب ايضا حملة على ما يوافق ادلة العقول. فمعنى الآية المراد بها (وصف اقتداره وانه اقدر القادرين)(¹⁾.

ب - نفى التشبيه والتجسيم:

يمثل التنزيه المطلق للباري تعالى عن مشابهة المخلوقين والاتصاف بلوازم الجسمية ركيزة اساسية في اصل التوحيد عند المعتزلة وقد اجمعوا على ذلك .

يَّقُولَ الْأَشْعَرِي واصفًا عَقَيدتَهُم في التوحيد انهم (اجمعوا على ان الله

⁽١) المصدر نفية ١٩٧ .

⁽٢) شرح الاصول الخمسة ٢١١ ، ديوان الاصول ٥٨٣ .

⁽٣) المصدر نفسه ٢١٢ ، وينظر ايضا ديوان الاصول : ٥٨٣ .

⁽٤) ينظر تأويله للأيات في شرح الاصول الخمسة ٢١٢ .

واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس: بجسم ، ولا شبح ، ولا جئة ، ولا صورة ، ولا لحم ولا نم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا بنوي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ولا بذي حرارة ولا بيوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذي ابعاض واجزاء وجوارح واعضاء ، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال وامام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا الحلول في الاماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ...) (1)

كما نقل الشهرستاني صورة التنزيه المعتزلي عن التشبيه بأنهم اتفقوا على (نفي التشبيه في كل وجه: جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا وانتقالا وزوالا وتغيرا وتأثرا)(٢).

هذا الموقف التنزيهي يلخصه القاضي عبد الجبار بقوله (وجملة القول في ذلك ان الذي يلزمه (المكلف) أن الله تعالى لم يكن جسما فيما لم يزل ولا يكون كذلك فيما لا يزال ، ولا يجوز ان يكون على هذه الصفة بحال من الاحوال)^(٢).

والحق ان هذه القضية اخذت حيزا واسعا من ساحة الخلاف الفكري بين المذاهب الكلامية الاسلامية والنقطة المحورية في هذا الخلاف كانت منطلقاتها الرئيسة (الاصول) عقلية إلا ان ترتب الخلاف ظهر اكثر ما يكون جلاء من خلال الموقف من النصوص القرآنية التي جاءت الكثير من ظواهر الآيات فيها بما يتنافى مع لوازم الالوهية وتنزيهها عما لا يليق بالذات المقدسة فالتعارض الحقيقي يبدأ من نقطة الانطلاق في التعامل مع تلك النصوص .

وكان موقف المعتزلة من هذه القضية محكوما تماما باصولهم وأسسهم العقلية في التعامل مع عموم قضايا العقيدة فضلا عن التعامل مع النصوص السمعية كمادة لصياغة تلك العقيدة او الاستدلال عليها او رد شبه المخالفين اياها

⁽١) مقالات الاسلاميين ١ : ٢١٦.

⁽٢) الملل والنحل ١ : ٤٥ .

⁽٣) شرح الاصول الغمسة ٢١٦ ، ٢٣٠ .

فاصول المعتزلة كما سنرى تعلقت بتثبيت مرجعيات تمثل اصول غير قابلة للاحتمال وتتمثل في ثوابتهم العقلية في اصولهم الخمسة وعد ما وافقها من النصوص كله صنوا في الاحكام والاصلانية يصلح للتعرف والاستدلال ويجب المقايسة اليه وتحكيمه على الشق الثاني من تلك النصوص مما يخالف الأصول العقلية ويتقاطع معها وبالتالي يقع حله الأول عندهم في عده متشابها فيكون ان تترتب عليه معالجاتهم المنهجية ممثلة في:

 ١ - عرضه على المحكم لتحديد اطار عام يبعده عما ينفيه المعتزلة كله ويرونه مخالفا.

٢ - عرضه إلى أصولهم العقلية العامة التي تتواءم مع المحكم من الكتاب.
 ٣ - استفادة مرجعية الأصول المساندة الأخرى في إملاء الفراغات التي اليس للدليل العقلي الخوض فيها - من المعالجات الفنية البحتة - او الني لم يتفرغ النص نفسه لمعالجتها تفصيليا كالضوابط اللغوية والبلاغية .. الخ .

هذه الأمور الثلاثة مما يقع ضمن إطار التأويل لدفع التعارض بين النص والأصول فكان هذا هو طريق المعتزلة في التعامل مع تلك الآيات المتشابهة وخصوصا ما استلزم منها في ظاهره الوقوع في مغبة التجسيم والتشبيه واهم نلك النصوص ما ورد فيه ذكر صفات خبرية كالوجه واليد والساق والاستواء على العرش والجنب والبعد والقرب والمجيء .. الى غير ذلك حيث نلاحظ هنا ان منهج المعتزلة تجاه هذه الأيات تمثل في انهم (اوجبوا تأويل الآيات المتشابهة وسموا ذلك النمط توحيدا)(١) كما يعبر الشهرستاني. فهم جميعا يؤولون كل أية توهم تشبيه البارى ويحتكمون فيها إلى قوله تعالى: { ليس كمثله شيء } (الشورى/ ١١). لأنها تشبهه بالحوادث او تنسب اليه ما يصوره جسما ويردون بأدلة العقل والنقل اقوال المشبهة والمجسمة ، وللنص القرآني ظهور واضح في هذا الرد الذي ينطلق من نفي لوازم الجسمية عنه تعالى لانه لو كان جسما لوجب ان لا يخلو من دلائل الحدوث كالقرب والبعد ، والاجتماع والافتراق ، وكان يجب ان يكون محدثًا كهذه الاجسام وايضا فكان يجب ان يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الاجسام إلى ذلك)(١) ، ومن النماذج على تأويل الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية:

⁽١) الملل والنطل ١ : ٥٥ .

⁽٢) القاضى عبد الجبار: المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٥.

صفة الوجه

ينقل الأشعري عنهم موقفا اتفاقيا على قولين(١):

الأول : لأبي الهذيل العلاف (ت بعد ٢٢٦ هـ) وهو : ان وجه الله هو الله .

الثاتي: يستند إلى الآية { ويبقى وجه ربك } (الرحمن/٢٧).

وممن يمثله النظام (ت بين ٢٢١-٢٣١ هـ) (٢٠) ويرى ان معنى الآية : ويبقى ربك ، من غير ان يكون يثبت وجها يقال انه هو الله او لا يقال ذلك فيه .

ولا شك في ان القولين عموما يتوافقان مع التنزيه ولا يشيران إلى إثبات الوجه بالمعنى الظاهري .

وكان القاضى عبد الجبار اكثر وضوحا في ربط الآية بأصل التوحيد القائم على نفي التشبيه وان توصل إلى المعنى نفسه الذي للآية ، فالآية لا تدل على إثبات وجه له ، تعالى عن قولهم ((المجسمة)) وسنده في ذلك اللغة العربية (لغة النص) واستعمالاتها للفظ الوجه ذلك ان الوجه فيها (قد يراد به ذات الشيء ، وعلى هذا تقول العرب : هذا وجه الرأي ، ووجه الامر ، ووجه الطريق ومتى كان الكلام فيما لا بعض له فلا شك في ان المراد به نفسه ، فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب ما يستعمل فيه ، فإذا صح ذلك وجب ان يكون المراد : ويبقى ربك) (٢٠).

وفي قوله تعالى { كل شيء هالك إلا وجهه } (القصص/٨٨).

نجد القاضي يستحضر تفاصيل الأسس اللغوية نفسها في استعمال لفظ الوجه معتمدا عليها في رد استدلال المجسمة بالأية إذ يرى ان المراد بها: (كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة ، يقال: وجه الثوب جيد ، أي ذاته جيدة)(1).

⁽١) ظمقالات الاسلاميين ١: ٢٦٢.

⁽٢) المصدر نفسه ٢٢٨ .

⁽٣) متشابه القرآن ٢: ٦٣٨-٦٣٨ .

⁽٤) شرح الاصول الخمسة ٢٢٧ .

صفة العين

يجمع المعتزلة على انكار العين لله تعالى وينقسمون على فرقتين في طبيعة حيثية هذا الانكار فمنهم من انكر اصلا ان يقال: انه ذو عين وان له عينين ومنهم من قال بالعين وانه تعالى اراد بها العلم، وانه عالم، وتأول قوله تعالى: { ولتصنع على عيني } (طـ/٣٩) أي بعلمي(١).

وهذا ما يؤيده القاضي عبد الجبار فهو حين يرد على المجسمة استدلالاهم بالآية وقولهم: انه تعالى اثبت لنفسه فيها: العين، وذو العين لا يكون إلا جسما ، يرى ان الأصل في لفظ العين في اللغة ان تكون بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعينى أي بعلمي وهو يؤكد ضرورة هذا التأويل في اللفظ هنا وإلا استلزم تعدد الاعين حسب دلالة ظاهر آیة اخری یقول (ولولا ما ذکرناه والا لزم ان یکون شه تعالی عيون كثيرة لانه قال : { بأعيننا } والمعلوم خلاف ذلك)(٢) فهذه الأية الثانية قوله تعالى: { وتجرى بأعيننا } (القمر/١٤) تقتضى التعدد ويرى ان تأويلها يكون ايضا على ان المراد بالعين فيها هو العلم حيث قال: (انها تجري ونحن عالمون بها، فكنى بالأعين عن علمه بأحوالها . كما يقال : هذا بمرأى من فلان ومسمع ، ويقال لفلان عين ، إذا تحسس الخبر ليعرف ..)(٢) . فلا بد مع الآية الثانية من مخالفة الظاهر إذ ان (حمله على ظاهره يمتنع لأنه يوجب ان لله عيونا كثيرة ، لا عينين)^(؛) . ومثل هذا يقوله مع الآية الاخرى التي ذكرت العين فيها [·] بالجمع وهو يلزم في تأويله إياها من استند إلى الظاهر من المجسمة فالآية لا تدل على ما يقولون لأن ذلك يقتضى ان يكون له اعينا وذلك يبطل قولهم : (لأن من يصرح بالجسم منهم ، وباثبات الجوارح ، يثبته كمثل صورة أدم ، ولا يثبت له إلا عينين) (أ) ثم ينتهي إلى تأويل الآية . على مسلكه مع الآيات المشابهة إذ يوجب (ان يكون المراد بذلك :

⁽١) ظ الأشعري: مقالات الاسلاميين ١: ٢٤٨.

⁽٢) شرح الاصنول الخمسة ٢٢٢ .

⁽٣) المختصر (رسائل العدل والتوحيد) ١٨٨ .

⁽٤) المصدر تَفْيَهُ .

⁽٥) متشابه آلقر أن ٢ : ٦٣١ .

اثباته عالما بجميع ما يحصل من العباد ، وهذا كما يقال ان هذا الشيء وقع بمرأى مني ومسمع $)^{(1)}$ وهكذا نجد ان صفة العين منسوبة لله تعالى اينما وردت فتأويلها عندهم : العلم بالمضاف اليها وهو معروف في كلام العرب $^{(7)}$.

صفة اليد

الجمعت المعتزلة فيما ينقل الأشعري على موقفين تجاه صفة اليد^(٢): الأول : ينكر مطلقا ان يقال لله يدان .

الثاني ؛ ومنهم من زعم ان لله يدا ، وان له يدين وذهب في معنى ذلك إلى ال الله نعمة .

ولا شك في ان الموقفين لا يختلفان عن بعضهما لمن تصور مسلك المعتزلة المنهجي تجاه المتشابه من الأيات ، إذ ان الفريق الأول لا يكفيه مجرد الانكار لليد فلا بد له من معالجة ظواهر النصوص القرآنية التي تنسبها له تعالى ، أي لا بد من التأويل وهو الذي عليه الموقف الثاني .

فينتج انهم جميعا ينكرون اليد مطلقا ولابد لهم من معالجة النصوص فهم فريق واحد غاية الأمر ان الأول ربما لم يتصد لعملية التأويل فعلا وان اعترف بضرورتها .

وهذا ما ينطبق على الصفات الاخرى ايضا كما سنلاحظ ونلاحظ مثلا ان المعتزلة منذ بداياتهم يؤولون الله النعمة كما عليه النظام⁽¹⁾ كما يؤولونها بمعان اخرى بحسب السياق الذي ترد فيه .

فالقاسم الرسي مثلا يؤول البد في قوله تعالى: { خلقت بيدي } ان معناها بقدرتي وعلمي، يريد اني على ذلك قادر وبه عالم توليت ذلك بنفسي، لا شريك لى في تدبيري وصنعى: لا ان قدرتي وعلمي ونفسي

⁽١) المصدر نفسه .

⁽٢) ظ النيسابوري : ديوان الاصول ٩٩٥ .

⁽٣) ظ مقالات الاسلاميين ١ : ٢٤٨ .

⁽٤) المصدر نفسه ١ : ٢٦٦ ، ٢٦٦ .

غيري $\binom{1}{1}$. وهو يستغيد من السياق الذي وردت فيه اللفظة حيث قال تعالى : $\begin{cases} \frac{1}{1} & \frac{1}{1} & \frac{1}{1} \\ \frac{1}{1} & \frac{1}{1} \end{cases}$ أستكبرت أم كنت من العالين $\begin{cases} \frac{1}{1} & \frac{1}{1} & \frac{1}{1} \\ \frac{1}{1} & \frac{1}{1} \end{cases}$.

في تفسيرها بأيات اخرى اتحدت معها في الموضوع مما يقع في باب تفسير القرآن بالقرآن حيث قال: (وقد بين معنى هذه الأية في آية اخرى نقال: { ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون } (أل عمران/٥٩) وقال جل ثناؤه { انما قولنا لشيء إذا اردناه ان نقول له كن فيكون } (النحل/٤٠) يريد إذا كرنا شيئا

ويؤول اليد بالنعمة في قوله تعالى: { بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء } (المائدة/١٤). حيث يقول: (وتأويل ذلك عند اهل العلم: بل نعمتاه مبسوطتان على خلقه: رزق موسع، ورزق مضيق ينفق كيف يشاء أي يفعل لذلك ما هو اصلح لعباده)(). ويتضح من ذلك ان التثنية كما يرى عائدة إلى نوع الرزق من حيث التوسعة والتضييق الا ان القاضي عبد الحبار الذي تأول البد في الآية بالنعمة ايضا يرجع التثنية فيها إلى نوع النعمة من حيث صلتها بعمل العبد إذ يرى انه تعالى اراد: (نعم الدنيا والدين)() ثم وافق تأويل القاسم الرسي بالرزق بقوله: ان ذلك جاء والدين)() ثم وافق تأويل القاسم الرمي بالرزق بقوله: ان ذلك جاء على خلقه، ويبين ذلك انه تعالى شبه بقوله { لا تجعل يدك مغلولة إلى على خلقه، ويبين ذلك البسط فتقعد ملوما محسورا } (الاسراء/٢٩)

⁽١) اصول العدل والتوحيد (رسائل العدل والتوحيد) ١٠٧ .

⁽٢) المصدر السابق نفسه .

⁽٣) المصدر نفسه

⁽٤) المختصر ١٨٨.

⁽o) المصدر تفسه .

وهو في هذا التاويل انما ينطلق من أصول المجاز في الاستعمال لليد بمعنى النعمة كما يقال لفلان على يد ، واياد (١٠) .

ويؤول القاضى عبد الجبار اليد في قوله تعالى: { يد الله فوق العديهم } (الفتح/١٠) بما يبعد ما تراه فيها المشبهة من خلال ما يلزم عنها إذ يرى انه: (لا يصح تعلق المشبهة به في إثبات اليد لله تعالى ، وذلك ان ظاهره يوجب جواز المصافحة عليه وجواز اليمين على يده، حتى يصح فيه معنى الفوق ، وقد علمنا ان القوم لا يجوزون ذلك)(١٠) ويرى ان المراد بها القوة والقدرة فهو ينفي ايضا تفسير الفوقية هنا بالمكان انطلاقا من ظاهر النص حيث يقول (ولا يكون في وصفه بالمكان انطلاقا من ظاهر النص حيث يقول (ولا يكون في وصفه تعالى - بإن يده فوق ايديهم ، على معنى المكان على هذا الوجه فائدة لأن الضعيف قد تكون يده فوق يد القوي . فالمراد بالأية إذا علمنا المقصد انه اقوى فيهم واقدر)(١٠).

ومما يقع تحت صفة اليد أيضا نسبة (اليمين) و(القبضة) له تعالى وذلك فى قوله تعالى: { وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون } (الزمر/٢٧) حيث يؤول القاضى عبد الجبار ذلك بانه جاء على سبيل التمدح والمبالغة فلا يصح تعلق المشبهة بالأية أن له تعالى يمينا

⁽١) المصدر نفسه.

⁽٢) اصول العدل والتوحيد ١٠٧ .

⁽٣) متشابه القرآن ٢: ٦٢٠.

⁽٤) المصدر نفسه .

ولا كفا وسنده في ذلك لغوي (لأن التعارف في اللغة أن التمدح بما يجري هذا المجرى انما يريد به الملك والاقتدار ليصح فيه التمدح ... وانما ارادوا بذلك المبالغة في كونه مالكا لأن حظ اليمين في هذا الوجه اقوى منه في حظ الشمال .. وكذلك فانما يراد بان الشيء في قبضة فلان ، انه يصرفه كيف اراد ، وانه مستجيب له فيما شاء ، فلما كانت الارض هذه حالها مع الله تعالى وكذلك السموات ، جاز ان يتمدح بانها في قبضته وان السموات مطويات بيمينه)().

صفة الساق

ففي قوله تعالى: { يهم يكشف عن ساق } (القام/٤٢) نجد ان القاضي عبد الجبار يؤول الآية انطلاقا من استعمالات اللغة العربية حيث يرى إن معنى الساق هنا الشدة و المراد بالآية شدة اهوال يوم القيامة كما يقال كشفت الحرب لنا عن ساقها) (٢٠٠ .

ويرى إن هذه الآية لا مجال لتعلق المشبهة بها على رأيهم لا سيّما إن الظاهر لا يساعد على هذا التعلق إذ انه (ليس في الظاهر إضافة الساق إلى من هوله، لو كان المراد بالساق الجارحة، فمن أين إن المراد إثباته شه تعالى عنه؟)(⁽⁷⁾.

صفة الجنب

ففي قوله تعالى: {. او تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله } (الزمر/٥٦). نجد ان القاضي يزولها استنادا إلى قوانين اللغة واساليب التعبير فيها ليبعد استدلال المشبهة بها اذ يرى انها: (لا تدل على ان لله جنبا على ما تقوله المشبهة وذلك ان هذو اللفظة إذا ذكرت مع الفعل الذي يفعل للغير او لاجل الغير وينتهي إلى ان المراد به الذات وهو الذي يستند في هذا إلى ما يعقل فيه الكلام عند العارفين به فيقول (وهو الذي يعقل من قول القائل: احتملت هذا في جنب فلان ، فيت المال في جنب فلان ، فانما اراد الله تعالى: على ما فرطت في وليت المال في جنب فلان ، فانما اراد الله تعالى: على ما فرطت في

⁽١) المصدر نفسه ٢: ٩٩٥ .

⁽٢) المختصر ١٨٧ ، متشابه القرآن ٢: ٦٦٣ .

⁽٣) ظ المصدران والصفحات انفسها.

ذات الله . ومتى لم يحمل على هذا الوجه لم يفد البتة)(١). ومن المعتزلة من تأول الجنب هنا بالامر فمعنى الأية ما فرطت في امرالله^(١) .

نسبة لوازم الانتقال والحركة كالمجيء والاتيان

فالمجيء كقوله تعالى: $\{$ جاء ربك والملك صفا صفا $\}$ (الفجر/ () . حيث يزول القاسم الرسي الآية على اساس نفي كل ما يوهم الانتقال والمكان وكون المجيء هنا بمعنى المجيء لآيات الله فمعنى الآية معه : جاء الله ، جل ثناؤه ، بآياته العظام في مشاهد القيامة وجاء بتلك الزلازل والأهوال، وجاء بالملائكة الكرام فتجلت ((فانجلت)) الظلم وانكشفت عن المرتابين البهم وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون $(^{(7)})$ فكأنه يريد تقدير محذوف بين اللغظ الموجب ظاهره للتجسيم ولفظ الجلالة .

وهذا مسلك القاضي عبد الجبار نفسه إذ يرى ان هناك محذوفا وان يبعد مع تقديره ما تعلق به المشبهة في انه تعالى يجيء ويذهب لأنه لو كان كذلك لكان محدثًا منبرًا مصورا فالمراد بالآية مع هذا التقدير للمحذوف (جاء امر ربك المحاسبة والفصل)⁽¹⁾ وسنده هنا الاستعمال اللغوي فيما يقال : (عند التنازع في الامر الذي يرجع فيه إلى بعض الكذب: إذا جاء الشافعي فقد كفانا ويراد بذلك كتابه)⁽⁶⁾.

وكذلك في قوله تعالى: { فَأَتَى الله بنيانهم من القواعد } (النحل/٢٦).

وقوله { فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا } (الحشر /).
حيث يسلك المعتزلة - والرسي هنا - المملك السابق نفسه في التأويل
بنقدير محذوف حيث يكون المراد بهذه الآيات وامثالها في المعنى انه
تعالى (اتاهم بعذابه وامره ، ليس انه اتاهم بنفسه زائلا ، وكان في مكان
فكان عنه منتقلا ، ولذلك يقول القائل للرجل إذا جاء بامر عجب : لقد
اتبت بأمر عظيم)(١).

⁽١) المصدر نفسه ٢ : ٩٧ ه .

⁽٢) مقالات الاسلاميين ١ : ٢٦٦ .

⁽٣) اصول العدل والتوحيد ١٠٨.

⁽٤) متشابه القرآن ٢ : ٦٨٩ وينظر ايضا المختصر ١٨٨ .

⁽٥) المصدر نفسه .

⁽۱) المختصر ۱۰۹، ۱۰۹

الاستواء

مما ترتب عن اصل التوحيد ايضا تنزيهه تعالى عن الاستواء الذي يستلزم الجسمية. ونلاحظ هنا ان اغلب متكلمي الاسلام قد تأولوا هذا المعنى لله تعالى ونفوا لوازمه المؤدية للتشبيه ، كما نلاحظ انهم تطابقوا تقريبا في تأويلهم له بمعنى الاستيلاء كما كانت مرجعيتهم الأولى في تأويل الآية وهي اللغة واحدة وخصوصا ما جاءوا به من شواهد تدلل على المعنى الذي يرونه للاستواء.

من اول الاشارات التطبيقية لتأويل الايات التي ورد فيها الاستواء ما يرد عن ابي على الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) حيث يستند إلى اللغة وقوانينها في توجيه المعنى في الآية إذ يرى ان الاستواء في قوله تعالى: { هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى إلى السماء } (سورة البقرة ٢٠/٢) يعنى: القصد فيكون معنى الآية: ثم قصد لخلق السماء ، واراد ذلك ، ولذلك عداه به (إلى) ولا يكلد يعدى به (إلى) ذلك إذا اريد به الاستواء على المكان)(١) ونفي المكان عن الباري بما يقتضيه تنزيهه عن الجسمية هو الحيثية الرئيسة في تأويل القاضي عبد الجبار للاستواء حيث بنى استدلاله على نفي الجسمية التي يقتضيها القاهر قوله تعالى: { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) على:

اولا: تحكيم الأسس العقلية (الأصول) في كون هذه المسألة مما لا يجوز الاستدلال عليه بالسمع لان صحة السمع موقوفة عليه.

ثانيا: بتأويل الآية وفقا لقوانين اللغة واستعمالات العرب فقال عن الاستواء فيها انه بمعنى الاستيلاء والخلبة وذلك مشهور في اللغة)^(٢) وبذلك رد استدلال المجسمة بالآية على شبهتهم بان الاستواء بمعنى القيام والانتصاب وهي من صفات الاجسام فيجب كونه جسما^(٣).

ونجد التأويل الذي ينقله د. عبد الهادي ابو ريدة عن المعتزلة في تحقيقه ديوان الأصول للنيسابوري يتطابق مع هذا التأويل الوارد عن

⁽١) ظ القاضى عبد الجبار : متشابه القرأن ١ : ٧٤ .

⁽٢) شرح الاصبول الخمسة ٢٢٦ .

⁽٣) المصدر نفية .

القاضي ويبدو انه من أرائه وموارد النطابق ان الاستدلال بني على الاصلين المذكورين انفسهما:حيث لم يجوز الاستدلال بالسمع لانه استدلال بالغرع على الأصل

وفي التأني أنه اول الآية بتأويل القاضي عبد الجبار نفسه فالمراد بالعرش هو الملك والمراد بالاستواء هو الاستيلاء والغلبة وانما خص العرش بالذكر لعظمته وزاد هنا اصلا ثالثًا للاستدلال يتعلق بلوازم الالوهية بطريقة يتحاشى معها المحذور الوارد في الاستدلال الأول وهو الاستدلال بالفرع على الأصل حيث يرى ان نفي الجسمية هنا صرورة لا مجال للتغاضي عنها إذ يلزم من انه لو فرض ان الله تعالى جسم ، لكان جسما حيا مختصا ببنية مخصوصة وبتأليف وتركيب من لحم ودم ورطوبة .. فكان محدثًا ، ومن كان كذلك لم يستحق الالوهية ، فلا يصح الاستدلال بقوله)(١).

ونلاحظ أن هذا الاستدلال الأخير متفرع عن الاستدلال الأول .

وفي قوله تعالى : $\{$ ثم استوى على العرش $\}$ (الرعد/٢) .

بكتفي القاضي عبد الجبار باستحضار مرجعية اللغة وقوانينها في كشف دلالات اللفظ بما يحقق التنزيه المطلق إذ يرى ان معنى الآية: (انه استوى واقتدر وملك ، ولم يرد تعالى بذلك انه تمكن على العرش جالسا ، وهذا كما يقال في اللغة استوى البلد للامير او استوت هذو المملكة لفلان ، وقال الشاعر:

قد استوی بشر من غیر سیف علی العراق ودم مهراق

ولم يرد جلوسه او انما اراد استيلاءه واستعلاءه)^(۱) وليؤكد تأويله يدخل عنصرا جديدا يستحضر أصول اللغة إذ انه لولا ان يكون تأويله هو معنى الآية لما تحقق معنى التمدح الذي قصدت اليه (لأن كلا يصح ان يجلس على سريره وعلى مكانه ، وانما خص العرش بالذكر لانه اعظم خلقه ، فنبه به على انه على عيره اشد اقتدارا ، كما قال : { رب العرش

⁽۱) نيوان الاصول ۹۹۵ . (۲) المختصر ۱۸۹ .

العظيم } (التوبة/١٢٩) ونبه بذلك على انه بأن يكون ربا لغيره أولى)(١) .

ونجد في استدلالات القاضي عبد الجبار على هذه المسألة مصداقا للمنهج المعتزلي المعقلي الذي يوظف الأصول المساندة لخدمة طروحاته. فانه يمكن إن ينتزع من تعامل القاضى - الذي سبق إيراده - مع الآية جملة أمور:

 انه يفعل الأسس العقلية في التعامل مع النص القرآني من خلال استدعائها للحكم في هذه القضية وتأكيد حاكميتها على النصوص.

٢ - انه يؤكد توزيع الاختصاصات بين المرجعيات حين يرفض الاستدلال بالسمع على المسألة لأنها محكومة بأنها من الأصول والسمع فرع فلا يجوز تحكيمه في مثلها.

" نقل مرجعية الكشف عن الدلالات التي يحملها النص بما يجعلها
 تتوافق مع أصول الاعتزال إلى مرجعية ثالثة لتأكيد مشروعية التأويل
 العقلى وتحكيم أسسه إذ يجعل للغة الكلمة الفصل في هذه المسالة

متفر قات

كما نجد العديد من التأويلات لنصوص قر أنية عديدة ورد في ظاهرها ما يلزم عنه التشبيه او التجسيم ونسبة ما لا يليق بواجب الوجود تعالى ومن الامثلة على ذلك ما جاء من تاويل المعتزلة لمسائل يتناولها البحث باختصار بعد ان تبينت بعض الأسس العامة لمنهج التأويل عندهم من خلال ما مر وستكتمل بما سيأتي لاحقا. ومن الامثلة على بعض تلك المسائل:

السموات والأرض } (النور / عني قوله تعالى: { الله نور السموات والأرض } (النور / ٣٥). يتعلق الثنوية بالأية ويزعمون انها دالة على انه تعالى نور مستندين إلى الظاهر ولكن المعتزلة يرفضون هذا الاستدلال بدفعهم الأخذ بدلالة الظاهر لأنه يستلزم مخالفة الأصول ويرد دليلهم على رد الاستدلال بالآية إلى شقين :

⁽١) المختصر ١٨٦ وينظر ايضا متشابه القرآن ٢: ٤٠٣.

 ١ - رفض ما يلزم عنه لأن النور لا بد من ان يكون جسما ، والجسم يكون محدثًا ، وصانع العالم لا يجوز ان يكون محدثًا

٢ ـ تأويل الآية بما يؤكد نتيجة المقدمات السابقة على أن المراد بها :
 الله منور السموات والارض ، سمى الفاعل باسم الفعل وهذا كقول العرب : فلان صوم وفطر ورضى وعدل .

ثم يستندون بعد مرجعية اللغة هذه إلى دلالة الآية نفسها في السياق إذ يرون ان ما يدل على صحة هذا التأويل (قوله تعالى من بعد: { مثل نوره كمشكاة } ظو كان الله تعالى نورا لما جاز ان يضيف النور إلى نفسه ، لأن الشيء لا يضاف إلى نفسه(١).

٢ - العندية مضافة اليه تعالى: فنى قوله تعالى: { ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون } (آل عمران/١٩). يشتبه المجسمة انها دالة على المكان.

ويرد ابو على الجبائي ذلك ويفسر الآية على العام فالمراد بها عنده (انهم احياء في معلومه ((تعالى)) كما يقول احدنا اصاحبه لا تظنن ان الامر كما تقوله بل هو كذا وكذا عندي وعند الله وانما يعني بذلك انه كذلك في معلومه وهذا هو ظاهر الكلام فلا تعلق لهم به)(٢) فهو هنا يشير إلى ان الآية لا تقتضي تأويلا وان ظاهرها كاف في دفع تعلق المجسمة بها .

" - الصعود مضافاً الله تعالى: في قوله تعالى: { الله يصعد الكلم الطيب } (فاطر/١٠) يؤول القاضي عبد الجبار الآية على ال المراد بها انفراده تعالى بالحاكمية فمعناها (انه ((= العمل)) يرتفع

⁽١) ظريوان الاصول ٦٣٤.

⁽٢) ظ القاضى عبد الجبار متشابه القرآن ١ : ١٧٢ .

إلى حيث لا حكام سواه ، كما يقال في الحادثة ارتفع امر ها إلى الامير ، إذا صار لا يحكم فيها سواه)(١) .

لا حوثه في مكان: ففي قوله تعالى { وهو الله في السموات وفي الارض } (الانعام/٣) يزول الآية على ان المراد(٣): انه عالم بهما ، محافظ عليهما ، عن التغير والزوال مدبر لهما ويستدل على صحة هذا التأويل بسياق الآية نفسها في قوله تعالى { يعلم سركم وجهركم } بعدها.

وفي قوله تعالى { أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض } (الملك/١٦).

يرى القاضي عبد الجبار ان تأويل الآية بتعلق المكانية بالسماء وليس بالله تعالى فمعناها (ان في السماء نقماته وضروب عقابه ، لان عادته ان ينزلها من هناك ثم يستدل بسياق الآية على صحة ذلك بقوله تعالى { ان يخسف بكم الارض } فنبه به على ذلك) (¹⁾.

ج - الرؤيسة

يكاد موقف المعتزلة في الرؤية وانكارها بمثل في منهجهم اصلا من الأصول قائما بنفسه (أ) يمكن زيادته على الى اصولهم لولا تحديدهم لها بهذه الخمسة بحيث ينضوي ضمن اصل التوحيد ويقع في اطار تنزيهه تعالى عن التشبيه والتجسيم.

والمعتزلة مجمعون على انه سبحانه لا يرى بالابصار ولكنهم اختلفوا - كما ينقل الأشعرى - في الرؤية القلبية فقال ابو الهذيل واكثر المعتزلة

⁽۱) المختصر ۱۸۷ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٨٧ .٠

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) كما يستقيد ذلك د. على سامي النشار ظ: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ١: ٣٣٠ .

نرى الله بقلوبنا ، وحتى هذه الرؤية ، محكومة عندهم بالتأويل ، اذ أن معناها انا نعلمه بقلوبنا . وانكر اخرون هذه الرؤية^(١) .

بل أنكر البصريون اصل تلويل الروية بمعنى العلم في قوله تعالى { ربي اربي انظر اليك } (الاعراف/١٤٣) لأن ذلك (يتيح للمخاني ثغرة ينفذون منها إلى مهاجمة الفكر المعتزلي القائم على نفي الروية تماما حتى ولو على سبيل العلم)(٢) ووصل ذلك النفي حدا قال معه بعضهم بتكفير من يقول بجوازها من المخالفين بل بكفر من يشك في كفر القائل بها وقال آخرون بعدم التكفير وعلة ذلك (ان الجهل بانه تعالى لا يرى لا يقتضى جهلا بنفسه ولا بشيء من صفاته(٢)

وتشديدهم النكير على القول بالرؤية عليه - سبحانه وتعالى - يعود إلى ما يترتب عليها من لوازم تؤدي إلى عذه - تعالى - جسما او متحيزا حيث الرؤية من صفات الإجسام وكذلك لأنها تقتضي المقابلة - وهذا اهم ادلتهم العقلية في نفيها - لوجود الشيء المرئي في جهة مقابلة للرائي وذلك محال في حقه تعالى أ) . وصورة الرؤية المرفوضة وحدودها كما يرى القاضي : أنه تعالى لا يرى بالابصار لا في دار الدنيا ولا في دار الأخرة مع جواز الرؤية بالمعرفة والعلم عليه . فنحن لا نراه الآن ، ولو افترضنا رؤيته لوجب ان نعلمه ، لأن من حق ما نراه ان نعلمه على ما هو به ولما كنا نفتقد العلم الضروري به ، تعين انه ليس بمرئي لنا الارد. (و)

ويقيم القاضي دليله العقلي في نفيها عنه تعالى في الآخرة على جوانب علمية تتعلق بطبيعة الأبصار وما يلزم لتحققه إذ يرى ان الرؤية (تعنى اتصال شعاع بين الرائي والمرنى ويشترط في مثل هذا الاتصال

⁽۱) ظ: مقالات الاسلاميين ۱: ۲۱۸ (بتصرف) وينظر القاضي عبد الجبار : المختصر ۱۹۰

⁽۲) د. عبد السئار الرواي : ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد ٢٥٦ منشورات وزارة الثقافة والإعلام بغداد ١٩٨٢ ط. ١

 ⁽٣) ظ القاضي عبد العبار شرح الاصول الخمسة ٢٧٦ ، الفخر الرازي (ت ٢٠٦ هـ)
 اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٣٧ (بتصرف)

^(\$) ظ: الخياط: الانتصال ٧٧ ، ٢٨ مصر ١٩٧٥ ، القاضي عبد الجيار المختصر ١٩٧٠ ، القاضي عبد الجيار المختصر ١٩١ ، بتر من) .

⁽٥) ظ المختصر : ١٩٠، متشابه القرآن ١ : ١٤٠ ، المعني (الرؤية) ٤ : ٩٩ .

تعين القوام المادي لها)⁽¹⁾ وهذا ما يوقع في التجسيم الذي يتعارض مع كونه تعالى منز ها مطلقا عندهم .

وعلى الرغم من ان مسألة الرؤية ، من تعلقات اصل التوحيد وبالتالي لا يصح الاستدلال على الأصل بالفرع كما هو مسلكهم إلا انهم في مسألة الرؤية تحديدا يرون جواز الاستدلال بالسمع على نفيها وذلك لأن صحة السمع لا تترتب عليها فيمكن معرفة صحة السمع مع الشك في ان الله تعالى يرى او لا يرى ، والدليل على ذلك في رأيهم ان معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده وعدله وحكمته ... ذلك كله يمكن اثباته مع عدم القطع بأن الله يرى او لا يرى ولذلك نجدهم يستدلون بالادلة السمعية – فضلا عن العقلية - على نفيها وقد مارسوا عملية التأويل لكل النصوص التي تخالف هذا النفي كما . استدلوا بأيات عديدة لاثبات رأيهم فيها ويمكن تناول بعض تطبيقاتهم في فهم الأيات في هذه المسألة من خلال استعراض بعضها كالأتى :

١- قوله تعلى {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف

الخبير } (الانعام/١٠٠) وهم يعدون هذه الآية محكمة (١) فيستدلون يظاهرها من دون الحاجة إلى التأويل وبأنها جاءت لتؤصل وتوسس للموقف من الرؤية ولتنفيها مطلقا وبأنها تكفي حجة على ذلك لما تضمنته من مجموعة من الدلالات تتبين خلال استعراض فهمهم إياها ودلالة الأية بظاهرها على نفي الرؤية جاءت مواءمة لاسس التأويل وضوابطه الذي يجب أن لا يلجا اليه وأن يبقى في فهم الدلالة على الظاهر ما دام الحمل على الظاهر أولى من الصرف إلى المجاز وتأويلها(١).

ويقوم فهم المعتزلة للآية والاستدلال بها على نفي الرؤية على جملة امور كالاتى:

اً - معنى الادراك : اذ انه متى قرن البصر به لا يعرف في اللغة أن يراد . به الرؤية بالبصر وأن الرؤية بالبصر والادراك بالبصر متساويان ولذلك

⁽١) المغنى ٤ ; ٦٢ .

^{() &#}x27;)القاضي عبد الجبار متشابه القرآن ۲: ۱۷۳،۳۷۰ حيث يحكم الأية ويستحضر كونها اصلا برد اليها باقي الآيات ويقايس عليها دلالات تلك الأيبات ، وينظر ايضا المختصر ۱۹۱-۹۱۱ ، ديوان الاصول ۲۰۳

⁽٣) ينظر النقطة (٥) من اسس المنهج العقلي عند المعتزلة .

يجريان في النفي والاثبات على حد واحد والآية تنفي الادراك مطلقا فيجب ان نقطع بانه تعالى لا يرى بالابصار (١).

ب - أن هذا النفي للادراك بالبصر جاء (تمدحا راجعا إلى ذاته ((تعالى)) وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته كان اثباته نقصا، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الاحوال^(۱) وهم يستدلون بالاجماع على وقوع هذا المدح بنفي الرؤية ويردون على من اعترض: بأن لا مدح في الأية بدليل أن المعدومات لا ترى وأن كثيرا من الموجودات ايضا لا ترى ، بقولهم: أن المدح جاء في: نفي ادراك الابصار له، وبأنه لا تأخذه سنة ولا نوم يقترن بالقول بانه الحي القيوم)(۱).

ج - وقد يعترض معترض بثبوت الرؤية المستند إلى ظاهر الأية :
 بأن الله يدرك الابصار ، فهو اذن مبصر ، فيجب أن يرى نفسه ، وكل من قال بأنه يرى نفسه قال بأنه يراه غيره (أ) .

ثم يكملون رد الاعتراض حتى مع التسليم بالظاهر وانه تعالى : $\left\{\begin{array}{l} \textbf{يدرك} \\ \textbf{lyper} \end{array}\right\}$ بان المقصود هو : الرؤية بالابصار والله يدرك ويبصر لا ببصر كبصرنا وعلى هذا لا يمكن ان تنسب اليه الرؤية ولا يدخل تحت حكم الادراك الذي من نوع ادراكنا $\left(\begin{array}{l} 0 \\ \end{array}\right)^{(0)}$.

٧- قوله تعالى: { وجوه يومند ناضرة إلى ربها ناظرة } (القيامة/٢٧) يستدل مثبتر الرؤية بهذه الآبة على رأيهم مستندين إلى ظاهرها ويقوم استدلالهم بها على اساس انها خاص في نسبتها إلى قوله تعالى { لا تدركه الابصار } على اساس انه عام ثم بنوا العام على الخاص فانتهوا إلى ان نفي الرؤية بقوله تعالى: { لا تدركه الابصار } خاص

⁽۱) ظ متشابه القرآن ۱: ۲۰۰، ۲: ۱۷۴، المختصر ۱۹۰، وينظر ايضا ديوان الاصول: ۲۰۱

⁽٢) شرح الاصول الخمسة ٢٣٢ ، متشابه القرآن ١ : ٢٥٥ .

 ⁽٣) ديوان الاصول : ٦٠٢ .
 (٤) المصدر نفسه .

⁽٥) المصدر نفسة :

بدار الدنيا وقوله تعالى: $\{ | \textbf{Log cyalling} \} \}$ خاص بالأخرة (1) ويقوم رد المعتزلة على هذا الاستدلال على مجموعة المور يصورها لنا القاضي عبد الجبار (1):

أ- ان الأية في سيقها لم تحد (النظر) بالبصر فلم تقل (نلظرة بالبصر).

ب - ان النظر يحتمل عدة معان بأن يكون الناظر (مفكرا، ومنتظرا للرحمة وطالبا للروية فهو محتمل إذا ولا يترك به ما لا يحتمل).

ج - ان تأويل النظر في الأية بمعنى الانتظار فمعناها: منتظرة لرحمة. الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة (^{٢)}

ويجد القاضي عبد الجبار لتأويله هذا مستندا في الروايات عن الإمام امير المؤمنين علي بن ابي طالب (عَيْنُ) وابن عباس وغير هما من الصحابة والتابعين)(أ).

هـ - استبعاد ان يكون النظر في اللغة هو الرؤية لأن النظر عبارة عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرني التماسا لرؤيته ، اما الرؤية فهي ادراكنا للمرني كنتيجة لاتجاه الحاسة نحوه لا يتحتم ان يكون النظر مؤديا إلى الرؤية فالإنسان قد ينظر ولا يرى (٥).

وهم يستشهدون على هذا التحديد بمرجعية اللغة من خلال خزينها فيأتون بالعديد من الشواهد في إثبات ان النظر ليس هو الرؤية مثل قول القائل: نظرت إلى الهلال فلم اره ... وقوله: نظرت حتى رأيت ... وقوله: نظرت فرأيت، وهذا كلم دال على التمايز بين النظر والرؤية.

كما ان من عادة العرب ان ينوعوا في النظر فيقولون : نظر نظر راض ، ونظر نظر غضبان ونظر نظر شزر فلو كان النظر هو الروية · لكانوا ينوعون الروية كما ينوعون النظر ^(١) .

⁽١) المصدر نفيية : ٢٠٢ .

⁽٣) المختصر: ١٩٠.

⁽٣ُ) وهذا رأي القاسم الرسي في تأويل الآية ينظر اصول العدل والتوحيد ١٠٥ .

⁽٤) المختصر : ١٩١ .

⁽٥) ظ ديوان الاصول : ٦٠٤ .

⁽٦) المصدر نفسه : ٦٠٣ ,

وهم في مجال نفيهم المطلق للرؤية بانه حال من الاحوال يرفضون الكثير من الافتراضات بحصولها باعتبارات اخرى لا نخوض في تفصيلها مثل(ا): ان يرى تعالى بحاسة سادسة

انه كما ان الواحد منا يعقل القديم انه ذات مخصوصة موجودة من غير اشتراط المقابلة فكذلك يجوز ان يراه الواحد منا من غير اشتراط ذلك .

انه تعالى لا يمكن ان يرى لأن هناك موانع يمكن ان تمنع من الرؤية . انه تعالى يخلق فينا في الأخرة ادراكا نراه به .

- قوله تعالى حكاية عن موسى: { رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني } (الاعراف/١٤٦) يستدل المثبتون للرؤية بهذه الآية على انه (ﷺ) جوز الرؤية عليه تعالى فطلبها ويرذ المعتزلة هذا الاستدلال من خلال فهم الآية ودفع الاستناد عليها اذ ان ظاهرها كاف في الدلالة على استحالة الرؤية وينبني هذا الاستدلال على سياق الآية ودلالات ارتباط وتعلق بعضها الإخر كالآتي:

أ- ان قوله تعالى { لن تراني } يدل على المنع من وقوعها (٢) ذلك ان (لن) نفي على التابيد وان استعملت في غير ذلك ففي سبيل التوسع والمجاز (٢).

ب- ان المراد بسؤال موسى (قَيْنِهُ) الرؤية طلب الجواب بالمنع من الرؤية من جهته تعالى لكي يعرف اصحابه انها مستحيلة عليه تعالى لانهم لم يقنعوا بقوله ويستطون على هذا الترجيه بأية اخرى تفيد استكبار الله تعالى لطلب قوم موسى (قيم) الرؤية وذلك بقوله تعالى: { يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك ، فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم } (أن (النساء 107/).

⁽١) ينظر العصدر نفسه: ١٠٢-٩٠٩ تفصيلات ردود المعتزلة على هذه الافتراضات.

⁽٢) القاضي عبد الجبار: المختصر: ١٩١.

⁽٣) ديوان الإصول ٢١١ .

⁽٤) ديوان الاصول ٦١٠ .

وهذا التوجيه ينزه موسى (الهيه) عن طلب الروية لنفسه انطلاقا من مسلك المعتزلة في تنزيه الانبياء عما لا يليق وطلب الروية مما يشددون فيه النكير حتى كفر بعضهم من قال بجوازها - كما اسلفنا - وهذا المسلك الاكثر رفضا لقبول الروية بكل معانيها حتى العلم الذي قال به البغداديون يتبناه معتزلة البصرة حيث يقولون ان موسى ما طلب الروية لنفسه ويؤكد هذا ما ورد عن لسانه في قوله تعالى: { أتهلكنا بما فعل السفهاء منا } (الاعراف/٥٥) فهو تبرؤ منه وإنما زاد لنفسه طلب الروية (لانه امام قومه وكان مطالبا بالرد على مثل هذا السوال فقوجه به نيابة عن قومه فليس ثمة ننب عليه وإنما الذنب ذنب قومه (أ) كما ينزهون موسى (المنه) من جانب أخر فيقولون بانه (لا يجوز أن يكون جاهلا بالله وبانه لا يرى وإنما هو لم يكن عالما بحال نفسه ، وهل يمكنه أن يرى القديم تعالى أو لا)(١) وقال أبو الهذيل العلاف أن الروية في الأية بمعنى العلم ورفض القاضي

٤- قوله تعالى: { كلا انهم عن ربهم يومنذ لحجوبون } (المطففين/١٥) يستدل به مثبتو الرؤية انه تعالى يجوز ان يرى للمؤمنين يوم القيامة لانهم كحال الكفار .ويرد المعتزلة (القاضي عبد الجبار) ان هذا يستلزم الدلالة على جسم في مكان وهذا بين الفساد ويؤول الآية على ان المراد منها: (انهم عن رحمته ممنوعون)⁽³⁾.

كما ان الآية لم تقل انهم محجوبون عن رؤية الله تعالى فاستدلال المثبتين .
بها عدول عن الظاهر واذا عدلوا عنه فليسوا هم بأولى بالتأويل من المعتزلة
وهذا يؤولونها بوجه آخر فيقولون ان المراد : انهم عن ثواب ربهم يؤمنذ
لمحجوبون^(٥) ويرون ان هذا التأويل موافق للدلالة المعقلية والسمعية وان
استدلال المثبتين بالآية استدلال بدليل الخطاب (والاستدلال بدليل الخطاب
في الشرعيات لا يجوز)^(١).

⁽١) المصدر نفسه ، وينظر د. عبد الستار الراوي : ثورة العقل ٢٥٣ .

⁽٢) ديوان الاصول ٢١١ .

⁽٢) ظشرح الاصول الخسسة ٢٦٢.

⁽٤) المختصر ١٩١.

^{(ُ}ه) ديوان الاصول ٦١٣ .

⁽٦) ديوان الاصول ٦١٣ .

- ٥- قوله تعالى : { فمن كان يرجو لقاء ربه } (الكهف/١١٠) .
- ٦- قوله تعالى: { تحيتهم يوم يلقونه سلام } (الاحزاب ٤٤/).
 حيث تمسك مثبتو الرؤية بالأيتين على ان المراد باللقاء هو الرؤية (١٠).
 و ير د المعتزلة ذلك منطلقين من (٢٠):
- ١ تحديد معنى اللقاء انه ليس الرؤية بل ملاقاة جسمين وانه يستعمل
 في اللغة حيث لا تستعمل الرؤية مثلا يقال: رأيت فلانا وما لقيته
 والكفيف يقول: لقيت فلانا ولا يقول: رأيته(٢).
- ٢ إذا أراد المثبتون أن يعدلوا بلفظ اللقاء عن الظاهر إلى التأويل فليسوا أولى من المعترلة بذلك لذا يلجأون إلى تأويلها بما يوافق ادلتهم العقلية والسمعية⁽¹⁾.
- ۳ يؤولون قوله تعالى : $\{$ من كان يرجو لقاء ربه $\}$ ان المراد به : من كان يرجو لقاء ثواب ربه($^{(\circ)}$
- ويؤولون: { تحيتهم يوم يلقونه سلام } ب: تحيتهم يوم يلقون لانكته
- وهذا التأويل للأيتين يقوم على تقدير محذوف وان يذكر الله تعالى نفسه ويريد غيره ولذلك امثال كثيرة في القرآن (١).
- ٤ يلزمون المثبتين بان مخالفة هذا التأويل يلزم عنها ان المنافقين يرون الله تعالى لقوله عنهم { فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه } (التوبة/٧٧) ، فاذا تأول المثبتون هذه الآية على ان المراد : يوم يلتون عقابه . يطالبهم المعتزلة بقبول تأويلهم قوله تعالى : { فمن كان يرجو لقاء ربه ؟ بأن المراد هو : فمن كان يرجو لقاء ربه ؟ بأن المراد هو : فمن كان يرجو لقاء ربه (١٠)

⁽١) المصدر نفيية ٦١١ .

^{(ُ}٢) المصدر نفسه.

⁽٣) المصدر نفسه ٦١٢ .

 ⁽٤) المصدر نفسه ,
 (٥) المصدر نفسه ,

⁽٦) المصدر السابق نفسه . (٦) المصدر السابق نفسه .

⁽Y) المصدر نفسه .

ويرفض المعتزلة الاستدلال بالروايات والاخبار على قضايا العقيدة كما اسلفنا في اسسهم العقلية ان كانت معتبرة اما مع عدم الاعتبار والطعن في الرواة والاسانيد فانهم يستبعدونها نهانيا ولذلك فقد ردوا الاستدلال بالروايات على القول بصحة الروية⁽¹⁾

د ـ خلق القرآن

تمثل هذو المسألة نقطة تقاطع شديدة التأثير في تشكيل بنية العلاقة بين التيارات الكلامية الاسلامية ، اذ بدأت معها المواجهات الدموية بين اتباع المذاهب المختلفة عندما دخلت السياسة في توجيه دفة المسألة بتأييد الاتجاه العقلاني الذاهب إلى (خلق القرآن) وضرب الاتجاه الاخر القاتل يقولون حيال المسألة أن اخذت القضية بعدا مؤثرا في تعميق الهوة بين تلك يقولون حيال المسألة أن اخذت القضية بعدا مؤثرا في تعميق الهوة بين تلك المذاهب وكان تعامل المعتزلة في الوقت الذي يزغت سلطتهم فيه ولا سيما المأهون (عبد الله بن هارون الرشيد ١٧٠-٢١٨ هـ) ومن بعده المسالة التي تحولت إلى محنة بالاسم نفسه الإمام احمد بن حنبل (١٦٤-المسألة التي تحولت إلى محنة بالاسم نفسه الإمام احمد بن حنبل (١٦٤-١٤ هـ) وانتهت تلك المحنة بمحنة مقابلة ايام المتوكل (٢٠٦-٢٤٠هـ) اذ انقلبت الامور على المعتزلة وصاروا هم البديل في تحمل معاناة سقوا كاسها لمخالفيهم في المسألة الله ، وكان لهذه المحنة المقابلة الرها الكبير في تحطيم جهود فكرية احتاجت قرنا كاملا لتبنى ، ومثل ذلك ضربة قوية وجهت إلى الاتجاه العقلاني في الفكر الاسلامي .

ولسناً في مجال التعرض لهذه المحنة تأريخيا فذلك بعيد عن الهدف الاساسي لهذا البحث وخلاصة موقف المعتزلة في المسألة انها من تفرعات اصل التوحيد في واحد من مصاديقه المهمة ممثلا في تنزيهه

⁽¹⁾ القاضي عبد الجبار شرح الاصول الخصية ٢٦٦ ، المغنى ٤ :٢٢٢-٢٣٧ في تقصيل الموقف من الروايات مما لا مجال لتفصيله هنا وينظر ايضا ديوان الاصول:

⁽۲) ط ابن النديم : الفهرست ۱۲۱ بپروت ۱۹۲۶ ، الطبري : تـاريخ الرسـل والمـلوك ۱۱ : ۱۰۸۹ بپروت .

⁽٣) ظ ابن الاثير : الكامل في التاريخ ٧ : ٤٧ وما بعدها .

تعالى عن ان يكون محلا للحوادث(١)

وهم يرون ان القرآن (كلام الله تعالى ووحيه ، وهو مخلوق محدث ، مفعول لم يكن ثم كان انزله تعالى على النبي (ﷺ) ليكون (د الأعلى ثبوته ، كما جعله دلالة للناس من خلال الاحكام التي جاء بها ، ليرجع اليه المسلمون في حياتهم واحتياجاتهم إلى احكامه)(١).

واساس استدلالهم العقلي على القضية مبني على ان الكلام عرض محدث وبالتالي فالقرآن وهو كلامه تعلى محدث ايضا وصورة الاستدلال يعرضها القاضي عبد الجبار بقوله: (إذا كان الكلام حروفا منظومة، واصواتا مقطعة فهو عرض خلقه الله لأن الاعراض محدثة، لهذا كان كلامه محدثا، فإذا كان الكلام محدثا، فإذا كان الكلام محدثا، فإذا كان الكلام محدثا واحدثه إنا وبما ان كلا منهما محدث وإن الله تعالى منزه عن ان يكون محل للحوادث فليس الكلام محدث في ذاته تعالى وانما يحدثه تعالى في محل وهذا المحل يشترط ان يكون جمادا حتى لا يكون هو المتكلم دون الله أوقد تبين لنا في فصل الإمامية تاييدهم حدوث القرآن وامتناعهم عن القول بانه (مخلوق) تحرجا من اللفظ وما يوحيه من دلالات، ورفض الأشعرية ومن قبلهم السلف القول بخلق القرآن وجاء الأشعرية بنظرية الكلام النفسي لتحاشي الاشكالات التي اثارها المعتزلة وبنوا استدلالاتهم عليها.

والمهم هنا ما يتعلق بتوظيف المعتزلة للنصوص القرآنية في تأييد رأيهم حيث لجأوا إلى ظواهر النصوص غالبا في الاستفادة منها لدعم توجيههم للقضية وهي ظواهر متعددة الصيغ وجهوها جميعا لتدل على حدوث القرآن كما ستلاحظ من خلال استعراض بعض تلك الأيات:

حقيقة الكلام وحدوثه

في حقيقة الكلام نلاحظ ان المعتزلة يدققون كثيرا في تأكيد خصوصية

 ⁽١) القاضي عبد الجبار : المغنى ٧ : ٣ (خلق القرآن تحقيق ابراهيم الابيباري ط ١ مصر ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ط ١٩٦١ م).

⁽٢)المصدر نفسه والصفحة والجزء .

⁽٣) المغني ٧ : ٣ ، المحيط بالتكليف ٢٠٦ تحقيق عمر عزمي ، مصر ط ١ ١٩٦٥ .

⁽٤) المغني ٧ : ٢٩٦ .

هذه الصفة ودفع الاشتباه في تصور ان يخرج الكلام منه تعالى كما يخرج من المخلوق يقول القاسم الرسي في رده على المشبهة الذين فهموا من قوله تعالى { وكلم الله موسى تكليما } (النساء/١٦٤) انه تعالى يكلم بلسان وشفتين وخرج كلامه كما خرج من المخلوقين يقول: (انه ((تعالى)) انشا كلاما خلقه كما شاء فسمعه موسى (على) وفهمه وكل مسموع من الله فهو مخلوق لانه غير الخالق له) (1)

ومثل هذهِ القاعدة العامة يؤكدها القاضي عبد الجبار في استدلاله على حدوث القرآن إذ يرى (ان كل ما ورد في كتاب الله عز وجل مما يدل على . ان الله تعالى يغير القرآن او بعضه او يقدر عليه ، او يبدله بغيره ، او يقدر على مثله او يأتي بمثله ، او يجتزئ منه يدل على حدوثه)^(٤) .

حدوث القرآن

يستفيد المعتزلة من العديد من ظواهر الأيات الكريمة التي تؤكد ان القرآن محدث بهذه الصيغة نفسها او بتصريفاتها او بما شابهها من الالفاظ الدالة على حدوثه بعد ان لع يكن .

فالقاسم الرسى الذي يرى ان الكتب السماوية كلها مخلوقة كالقرآن

⁽١) اصول العدل والتوحيد ١٠٩.

⁽٢) المصدر السابق نفسه .

⁽٣) المصدر نفسه ١٠٩ .

⁽٤) المغني ٧ : ٨٩ ويقول في موضع آخر (ان كل ما ذكرناه من الادلة يوجب في كتبه جميعها وكلامه كله انه محدث ، فهو كاحسانه ونعمه ، لأنه من النعم في الحقيقة ، لأنه إذا امر ونهي و هدى وارشد ، فقد اجزل النعم) ظ : المختصر ١٩٥ .

ويستدل بقوله تعالى: { انا جعلناه قرآنا عربيا } (الزخرف/٣) ويريد خلقناه مستفيدا من ورود هذا اللفظ (الجعل) في القرآن بهذه المعنى كما في قوله تعالى: { جعلهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها } (الاعراف/١٨٩) يقول: خلق منها زوجها ().

كما يستدل بقوله تعالى: { وها يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استعموه وهم يلعبون } (الانبياء/٣) وقوله تعالى: { فذرني ومن يكذب بهذا الحديث } (القلم/٤٤).

وقوله سبحانه: $\{$ او يحدث أهم ذكرا $\}$ (طه/١١٣)، يستدل بهذه الأيات على (ان كل محدث من الله جل ثناؤه فمخلوق الأنه لم يكن فكان ...) $^{(7)}$.

ويستدل القاضي عبد الجبار على انه تعالى لا يكون متكاما (الا إذا فعل الكلام واحدثه بحسب المصلحة) (٢) بالقرآن الكريم الذي يدل على ذلك وانه مخلوق لانه تعالى يقول { ومن قبله كتاب موسى } (الاحقاف/) وهذا يوجب انه بعد غيره وهذا من علامات الحدوث (٤) وقال تعالى : { يَزِل احسن الحديث ان يكون محدثا وقال تعالى: { وكان امر الله مفعولا } (الاحزاب/٣٧) والمفعول لا يكون إلا محدثا . كما يضع في هذا الاطار في الدلالة على الحدوث والخلق كل ما جاء في آياته وصفه بانه ينتسخ وينسى وبانه يبتدا به وبانه ذكر محدث ، جاء في آياته مخصل محكم موصل ، وبانه عربي وبانه سور كثيرة ، يدل على انه

⁽١) اصول العدل والتوحيد ١٠٩ .

⁽۲) المصدر نفسه ۱۱۰ .

⁽٣) المختصر ١٩٤ .

⁽٤) المختصر ١٩٤ ، متشابه القرآن ٢ : ٦١٣ .

فعله لأن كل ذلك من علامات الحوادث والافعال (1). ويستدل القاضي عبد الجبار ايضا بقوله تعالى: { نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس } (آل عمران/٢-٤) على حدوث القرآن ودلالتها في جهات عدة منها: وصفه بأنه انزله: وذلك لا يصح إلا في الحادث لأن القديم يستحيل ذلك عليه والكلام ان لم يصح انزاله لأنه لا يبقى فقد يصح انزال الكتاب وانزال ما يقوم مقامه من الحكاية ومنها: انه وصفه بائه انزله بالحق وتخصيص نزوله يدل على حدثه ومنها: انه جعله متاخرا عن النوراة والانجيل وجعلهما قبله، وما غيره قبله لا يكون إلا محدثًا)(1).

ويستحضر القاضي عبد الجبار ما يمكن أن يعترض به معترض بالقول عن القرآن وأنه أنزل دفعة واحدة إلى سماء الدنيا ثم كان ينزل على قدر الحاجة ، ويرى أن ذلك لا يقدح في صحة القول بحدوثه (مع ما نكرناه من تقدم خلق كتاب موسى له فجميع ذلك إذن متفق غير مختلف)(٢).

ولا يفوته ان يستدل بالاخبار إذا كانت موافقة للاصل الذي يبنى عليه فهو في هذه المسألة يستدل بقوله (\$) (كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكر وما خلق الله من سماء ولا ارض اعظم من أية الكرسي)⁽¹⁾.

الأصل الثاني: العدل

يؤسس القاضي عبد الجبار لاصل العدل عند المعتزلة مقدمات تمثل اصولا تأتي المصاديق المبينة لقولهم في العدل متفرعة عنها ومواءمة لمعياريتها وهي $^{(9)}$:

ان الافعال معقولة في الشاهد.

⁽١) المختصر ١٩٤، ١٩٥.

⁽٢) منشابه القرآن ١ : ١٤٠ .

⁽۳) متشلبه القرآن ۲: ۳۱۳ ، ۱۱۴ . (۶) المختصر ۱۹۵ ، وينظر الرواية في سنن الترمذي ۱۱: ۱۵ .

⁽٥) المختصر ٢٠٢.

ومنها تميز فعلنا من فعله تعالى .

ومنها تمييز الحسن من القبيح وضروبه.

ومنها ان القبيح لا يجوز ان يقع من فاعل بدون فاعل .

فمن هذه المقدمات تتفرع عن اصل العدل مجموعة مسائل تمثل ركائز مهمة في المنهج الاعتزالي في بناء المنظور العقائدي وهم يستدلون على ذلك كله بايات القرآن الكريم ويوظفونها لتأييد ما يقولون ومن هذه المباحث المتغرعة (1):

ان افعال العباد حادثة منهم وليس من خلقه تعالى انه لا يكلفهم إلا ما يطيقون . ومنها ان قدرتهم متقدمة لما يفعلون .ومنها انه تعالى لا يعاقب من لا ننب له ولا بننب غيره .

ومنها انه لا يويد القبيح ولا يحبه ولا يرضاه ولا يشاؤه ، بل يكرهه ويسخطه . وسيورد البحث بعض التطبيقات في فهم النص القرأني على بعض هذه التفرعات .

ومن مصاديق الاستدلال بالنص القرآني وفهمه على اصل العدل عند المعتزلة ما عن أبي علي الجباني في الاستدلال بقوله تعالى: { والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم } (يونس/٢٠) إذ يرى (ان هذه الأية قوية الدلالة على العدل ، لأنه تعالى لا يجوز ان يصف نفسه بأنه يدعو إلى دار السلام وهو مع ذلك يصد عن الايمان ويصدف عنه ويمنع منه)(١).

١ - افعال العباد :

تمثل هذه المسألة مشكلة واجهت المتكلمين واختلفوا فيها ازاء طبيعة الصلة بين ارادة الله تعالى وارادة الانسان وأيهما المؤثرة في صدور فعل الانسان، أي بكلام آخر هل الانسان مجبور في افعاله، واذا كان كذك كيف يحل التقاطع مع كونه عادلا إذ يحاسبه تعالى على فعل اجبره

⁽١) المصدر نفسه .

⁽٢) ظ: القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن: ٣٦٠، ٣٦١.

عليه ، ام ان الانسان حر مختار فما صلة فعله بارادة الله ؟ وهل يمكن ان يصدر عن العبد ما لا يريده الله .

وقد انقسم المسلمون تجاه هذه المسألة على جبرية وقدرية ومتوسطين .

والمعتزلة يقولون بحرية العبد وينفون عن انفسهم صفة القدرية ويلقونها على الأخرين يقول القاصى عبد الجبار: (اعلم ان القدرية عندنا انما هم المجبرة والمشبهة وعندهم المعتزلة ، فنحن نرميهم بهذا اللقب وهم يرموننا به)(١) ويقوم نفيهم للقدر لا على اساس نفي تقدم علم الله وانما عدم تجويز قيام الحوادث به تعالى وهو من لوازم اصل التوحيد في عدم اتصافه تعالى بالصفات لمعان محدثة(١) وقضية افعال الإنسان تتصل بالقضاء والقدر، ونلاحظ من خلال ربط المعتزلة للقضية بالله تعالى وتحديد طبيعة صلتها بإرادته، انها وظفت ايضا. لتؤكد التنزيه المطلق للبارى ، لذلك يبعدون ان تكون صلة افعال العبد بقضاء الله وقدره بمعنى الخلق ، الذي يستوجب كونه تعالى خالقا لها ، يقول القاضي عبد الجبار لسائل مفترض: إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك ، وكيف تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة على قصدهم ودواعيهم، ان شاءوا فعلوها وان شاءوا تركوها)(٢) وأساس هذا الاستبعاد للصلة يقوم على ما يلزم منه أن العباد بنلك لا يستحقون عليها (المدح والذم والثواب والعقاب)(1) وهذا مبدأ ثابت في عدل الله تعالى بازم من خلافه كونه - تعالى - ظالما ويستدلون على ذلك بأدلة عقلية ونقلية يطول البحث بإيرادها يمكن الرجوع اليها في مطانها^(٥).

⁽١) شرح الاصول الخمسة ٧٧٢.

⁽٢) ظ: شرح الاصبول الخمسة ١٨٦.

⁽٣) المصدر تفسه ٧٧١ وينظر المختصر

⁽٤) المصدر نفسه ، والصفحة

 ⁽٥) راجع مثلا: رسائل العدل والتوحيد تحتيق محمد عمارة خصوصا المختصر في اصول العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٢٠٨ وما بعدها ، شرح الاصول الخمسة ٧٢١ ـ وما بعدها ، تنزيه الترآن عن المطاعن ٧٧ ـ وما بعدها .

فهم الآيات

من الاستدلالات المواممة لمنهج المعتزلة ورأيهم في هذه المسألة ما عن الحسن البصري في رسالته إلى عبد الملك بن مروان في القدر . حيث يستدل بالنص القرآني على رد قول المجبرة بخلقه تعالى لفعل العبد وذلك في قوله تعالى : { لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر ، كل نفس بما كسبت رهينة } (المدثر/٣٧-٣٨) اذ يفهم من الآية انه تعالى جعل فيهم القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون ، وابتلاهم لينظر كيف يعملون ، وليبلو اخبارهم . فلو كان الامر - كما يذهب اليه المخطئون - لما كان اليهم ان اخبارهم , فلو كان الامر - كما يذهب اليه المخطئون - لما كان اليهم ان يتقدموا ولا يتأخروا ، ولما كان لمتقدم اجر فيما عمل ولا على متأخر لوم فيما لم يعمل لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا اليهم ولكنه من عمل ربهم)(١٠).

كما يستدل على كونه تعالى (لم يجعل الامور حتما على العباد ولكن قال ان فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وانما يجازيهم بالاعمال فعلتم كذا فعلت بكم كذا ، وانما يجازيهم بالاعمال [بأنه] كما قال $\{$ فرده عذا با ضعفا في النار $\}^{(7)}$ (سورة) ما قال <math>

ونجد القاضي عبد الجبار يوظف النصوص القرآنية للدلالة على ما يقوله المعتزلة بنفي فعل العبد عنه تعالى وتحميل الانسان مسؤولية اعماله فمن ذلك مثلا ما يستدل به المجبرة من قوله تعالى: { يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله } (آل عمران/١٥٤) حيث يفهمون من الأية أنه لا صنع للعبد ويرد القاضي استدلالهم هذا مستفيدا من سياق الأية نفسها حيث يقول: وجوابنا أنه تعالى حكى عنهم ماذا هم عليه وهو قوله: { لو كان لنا من الامر من شيء ما قتلنا ههنا } (آل عمران/١٥٤) فلا دلالة فيما حكاه عنهم فأما قوله تعالى:

⁽١) رسالة في القدر (رسائل العدل والتوحيد) ٨٤ .

⁽٢) المصدر نضه ٨٥ .

{ قل ان الامر كله لله } فالمراد به ما يتصل بالنصرة والتمكين ولولا ذلك ما امرهم بالجهاد ، ولما ذمهم على تركه ولذلك قال بعده (وهنا يستدعي القاضي نصوصا قرآنية اخرى مطبقا تفسير القرآن بالقرآن): { يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك } (أل عمران/١٥٤) فنبه بذلك على انه سبحانه يعلم من حالهم ما لا يعلمه (﴿) وقوله تعالى بعد ذلك : { ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك } بعد ذلك : { ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك } اثل عمران/١٥٩) ترغيب للرسول (﴿) في جميل الاخلاق ليكون قبولهم الوب ويدل على ان صرفهم فعلهم لأنه لو كان خلقا من الله فيهم لما صح ان يقول : { فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر } (أل عمران/١٥٩) لأنه لا يصح لنا ان نشاور فيما يخلقه تعالى ، ولما صح عمران/١٥٩) لأنه لا يصح لنا ان نشاور فيما يخلقه تعالى ، ولما صح قوله : { فإذا عزمت فتوكل على الله } (أل عمران/١٥٩) ولما صح قوله : { ان ينصر كم الله فلا غالب لكم } (أل عمران/١٥٩) لأن ما يوجد في الغالب والمغلوب هو من مثل الله تعالى)()

كما يستدل بقوله تعالى: { فاليوم لا تظلم نفس شينا ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون } (يس / 20) على ال العبد هو خالق اعماله والمستحق لجزائها ثوابا او حقابا إذ يقول: (ويدل ايضا على انه لا يجازيهم على ما يخلقه فيهم، لأنه يكون مجازيا لهم على ما لا سبيل لهم إلى التخلص منه وهذا اعظم من تعذيب الواحد على ننب غيره، وقوله { فاليوم لا تظلم نفس شيئا } يقتضي تتزيهه عن الظلم وذلك لا يتم إلا على ما نقول) (").

ويرد على قول المجبرة بانه إذا كان الفعل من العبد اليس الايمان من الله وكذلك الدين وسانر الطاعات فكيف يزاد ذلك إلى الله ولم يخلقه فيقول: (يضاف اليه تعالى لأنه امر به واعان عليه ولطف ، كما يضاف ادب الولد إلى ابيه من حيث ادبه وهذبه وعلمه ، فأما المعاصى فلا تضاف إلى الله لانه

⁽١) تنزيه القرآن عن المطاعن ٨٢ ، ٨٣ .

⁽٢) منشابه القرآن ٢ : ٢٧٦ .

نهي عنها وكره فعلها وتوعد عليها بالعذاب)^(١).

ويؤول القاضى عبد الجبار الآيات التي يستند اليها المجبرة في القول بحصول افعال العباد بقضاء الله وقدره، ويقوم هذا التأويل على تحديد معانى المفردة واصول القرآن في استخدامها ففي مقام الزامه للمجبرة بقولهم : أن الفواحش والقبائح من خلق الله تعالى وما خلقه فقد قضاه وقدره من وجه ، فيجب الرضا إذا بذلك وهذا كفر وان لم يجب الرضا به ففي ذلك دلالة على انه ليس من قضاء الله تعالى .. واذا لم يكن من قصائه فليس من خلقه ، بل هو من افعال العباد من هنا يدخل إلى تفصيل القضاء إلى شقين:

أ ـ قضاء الله تعالى على الاطلاق، وهو ما خلقه وقدره، وأوجده واوقعه ، وهو الذي اراده بقوله : { فقضاهن سبع سموات في يومين } (فصلت/١٢).

ب - ما اقدر العبد عليه وأمر به ونهى عنه ويفرعه ايضا إلى (٢) :

١ - ما قد يقال في الواجبات من قضاء الله حيث اوجب قطعا، فشبهت بما يخلقه تعالى لا محالة ويلزمنا الرضا بذلك كما قال تعالى

{ وقضى ربك إلا تعبدوا إلا إياه } (الاسراء/٢٣).

٢ - وما قد يقال في سائر افعال العباد انها من قضاء الله ، بمعنى انه اخبر عنها ودلنا عليها ، فهذا مجاز لان قضاءه هو الخير والدلالة بدون الفعل . وينتهي من ثم من هذا الاستدلال الى ان فعل العبد من خلقه الا ما كان واجبا منه على نحو ما اورده في نقطة رقم (٢) المتعلقة بقوله تعالى : { وقضى ربك الا تعبدوا إلا اياه } فضلا عن قضائه تعالى على الاطلاق [بدون تقييد] الوارد في نقطة أ . وعندما يتمسك المجبرة بظواهر آيات آخرى يرد فيها لفظ الخلق مضافا اليه تعالى يؤول القاضى تلك الآيات ويحكم بخطأ تأويل المجبرة مستفيدا من نواح عديدة يحكم بها على صحة ما يراه . فقد يستدل المجبرة بقوله تعالى { خالق كل شيء }

⁽١) المختصر ٢١٠ .

⁽٢) ظ: المختصر : ٢١٧ (بتصرف).

(الانعام/١٠٢) وقوله: { هل من خالق غير الله } (فاطر/٣) وقوله: { ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه } (الرعد/١٦) على انه لا يجوز اضافة افعال العباد اليهم مع هذه الظواهر التي تنسب الخالقية لله تعالى فيما جاءت به . ويقيم استدلاله على مجموعة ركائز :(١)

١ - انه يستحضر اصل الحسن والقبح الذاتيين في الاشياء فيحكم بخطأ ما اولوه بدلالة العقول (لأنه تعالى ثبت في العقول ... واوضح ان فاعل الظلم والكنب العالم بحالهما يستحق الذم والنقص فلا يجوز ان يتمدح بما نصب منصب الذم لتناقض ذلك وكيف يصح ان يتمدح بقوله: { خالق كل شيء } ويريد بذلك انه خلق القبائح وانما اراد تعالى بذلك انه الخالق للانسان وسائر النعم ليبعث الخلق بذلك على الشكر والطاعة.

٢ - ان المراد بقوله: { خالق كل شيء }: المخلوقات دون غيرها فلا مخلوق يوصف بذلك إلا والله فاعله لأن افعال العباد لا توصف بذلك إلا مع التقييد.

٣ - ويؤول قوله تعالى { والله خلقكم وما تعملون } (الصافات (٩٦/) استفادة من السياق الذي وردت فيه الآية فالمراد به الاصنام التي عملوها بمعنى عملوا تسويتها ونحتها ، لأن ما هذه حاله يقال : انه عمل الصانع .. ولولا ان هذا هو المراد لم يصح ان يكون تعالى ذاما ولا مبكتا بعد قوله : { قال أفتعبدون ما تنحتون } (الصافات/٩٠) فلما ويخهم بذلك من حيث بين انه تعالى خلق الاصنام كما خلقهم ، فلم عدلوا عن عبادته مع انه الخالق المنعم عليهم؟.

٤ - اما قوله تعالى: { ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم } فيؤوله على اساس رد قول الثنوية وعباد الاصنام بنزع الوحدانية في الربوبية عن الباري تعالى إذ (لا يوجبون ان يكون الخالق

⁽١) ظ المصدر نفسه ٢١٤ ـ ٢١٥ ٠ (يتصرف) .

والمنعم والمحيي والمميت والرازق واحدا) فما يبين رأي المعتزلة بان العبد هو الفاعل: (أنه لا يجب أن يتشابه الخلق فخلقه تعالى متميز من فعل العبد وكسبه) ثم يستعين بالاستعمال القرآني للمفردة واضافتها إلى غيره تعالى للتدليل على تأويله فيقول: (ثم يقال لهم فقد قال تعالى: { فتبارك الله احسن الخالقين } (المؤمنون/١٤) فنبه على إثبات خالق سواه وأن كان لا يطلق ذلك وقال: { وأذ تخلق من الطين كهيئة الطير } (المائدة/١٠) فأضاف ذلك إلى عيسى (عير) وقال: { وتخلقون إفكا } (المنكبوت/١٧) فيجوز أن يتناقض الكتاب فأن قالوا: لا فالمراد أذن ما قلناه ليسلم الأي اجمع ويتغق معناها ولا يختلف)().

٢ _ تنزيهه تعالى عن فعل القبيح

من لوازم كونه تعالى عادلا تنزيهه عن فعل القبيح. وهذا مرتبط من جهة معينة بأفعال العباد ، وشبهة المجبرة في نسبتها اليه تعالى بالألجاء والجبر وبما ان افعالهم فيها القبيح فقد كان من حيثيات قولهم بحرية الانسان ومسؤوليته عن فعله وتنزيه الباري تعالى وهكذا فالمعاصى والظلم والضلال لا يفعلها الله تعالى ولا يلجئ العبد اليها ولا يريدها منه ولما كان الكثير من الآيات الكريمة قد جاءت ظواهرها موحية بهذه النسبة لله تعالى ، وقد احتج بها المجبرة على مذهبهم فقد تصدى المعتزلة لتوجيه تلك الظواهر لموافقة الادلة عندما لا تكون بحاجة إلى التأويل او تأويلها حيث يكون ذلك ضروريا على مسلكهم في تأويل ما خالف الأصول والادلة التي يحكمونها فعما يقع في باب تنزيهه تعالى عن فعل القبيح مثلا:

أ - انه تعالى لا يفعل المعاصى:

يقول القاسم الرسي (والله تعالى لا يقضى جورا ولا باطلا ولا فجورا ، لأن المعاصمي كلها باطل وفجور وجور ، والله يتعالى ان يكون لها قاضيا او

⁽١)المختصر ٢١٥.

مقدرا ، بل هو كما وصف نفسه ، جل ثناؤه ، إذ يقول : { إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين } (الانعام/٥٧) ... وانما يؤتى العبد من نفسه بموء نظره ، وايثاره هواه ، وشهوته من الشيطان عدوه الذي يوسوس في صدره ويزين له سوء عمله ، ويتبعه فيضله ويرديه ويهديه إلى عذاب السعير وقال جل ثناؤه يحذر عباده الشيطان :

{يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج ابويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما}(الأعراف/٢٧).

وقال تبارك وتعالى: { الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء } · (سورة البقرة/٢٦٨) وقال سبحانه { ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا انما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير } (١) (فاطر/٦) .

و هكذا يَأْخذ الرسمي بطُواهر هذه الأيات لأنه يكفيه مؤوّنة تأويلها ليثبت ان المعاصى في الحقيقة من الانسان وقد جاء ت النصوص بنسبتها اليه والى تسويل الشيطان وغروره .

ويؤكد القاضي عبد الجبار تنزيهه تعلى عن فعل المعصية والقبيح عند تاويله ظاهر الآية الكريمة قوله تعلى: { ولا ينفعكم نصحي إن اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم } (هود/٣٤) حيث استدل بها المخالفون على انه تعلى يخلق الخي والفساد والكفر.

فالقاضي يقيم رد الاستدلال على ان الظاهر لا يدل على ما فهموه منها بانه تعالى فعل الغواية وان معنى الآية في ظاهرها (انما يدل على ان نصحه [أي نوح (ﷺ)] لا ينفع ان كان تعالى يريد ذلك وهل يريده ويفعله . الم لا ؟ لا يتناول من الظاهر ولا يدل عليه فالتعلق به بعيد)(⁽¹⁾ .

ب - الهدى والضلال واثر ارادته تعالى

من المسائل الني تتفرع عن اصل العدل وتحديد المسؤولية عن فعل العبد

⁽١) اصنول العدلِ والتوحيد ١١٢، ١١٣ .

⁽٢) متشابه القرآن ١: ٣٧٨.

مسألة اثر ارادته تعالى في تحقق الهداية او الضلال وترتبط هذه المسألة ارتباطا واضحا بمنهج المعتزلة القائم على التنزيه المطلق في اصل النوحيد وبالتالي فللقضية صلة باهم اصلين من أصول المعتزلة الترحيد والعدل وارتباطها بأصل التوحيد يأتي من صلتها بتنزيهه تعالى عن فعل القبيح او ارادته او الامر به ، فضلا عن ان اصل العدل بنفسه وما يتضمن من تفرعات مرتبط بالتوحيد من حيث كونه بحث في صفة من صفاته تعالى يعبر القاضي عن هذه العلاقة بقوله (ان الارادة فعل من هذه الأفعال ومتى تطقت بالقبيح فيجب لا محالة ، وكونه تعالى عدلا يقتضي ان تنفى عنه هذه الارادة)(۱).

وتصور المعتزلة للارادة الالهية يستحضر حاكمية التنزيه المطلق في كل حيثية لها ارتباط بها كانعكاسات او مصاديق ولذلك يضعون كاساس - تقاس عليه تلك المصلايق والانعكاسات - معيارا يتمثل في انه تعالى يريد ما لا يقع ويقع ما لا يريد فهو تعالى اراد من الكافر الايمان وان لم يقع منه ، ولم يرَّد منه الكفر وان وقع منه وينبني هذا القول على حيثيَّة مهمة ترتبطُ بالحسن والقبح الذاتيين من جهة وعلمه تعالى من جهة اخرى وقدرته تعالى المطلقة وصلتها بالقضاء من جهة ثالثة فكل هذه الجهات نجدها حاضرة في تساؤل مهم سيطبع تطبيقات هذه القضية ومسألة التنزيه عموما هذا التساؤل يمثل اساساً تبنى عليه نظرة المعتزلة وهو : كيف يريد الله تعالى ما لا يرضاه ولا يحبه ؟ وكيف يشاؤه ويكونه ؟ وكيف تجتمع ارادته له وبغضه وكراهته(۲) ؟ تأسيسا على تصور المعتزلة للاجابة عن هذا التساؤل يرد المعتزلة قول مخالفيهم بما يلزم عنه نسبة الهداية والاضلال اليه تعالى على نحو الالجاء ومن المصاديق المتقدمة لذلك ما يرد عند القاسم الرسى في ابعاد لرؤية متكاملة تنحل معها عقدة النظر إلى لوازم التنزيه المطلق عند المعتزلة وظواهر الأيات التي تنسب الهداية والاضلال اليه تعالى ويمكن اجمال هذه الرؤية في امور^(٢):

 ان على العبد أن يعلم أنه لا حول ولا قوة له إلا بالله العلي العظيم الحليم الكريم.

⁽١) شرح الاصول الخمسة ٤٣١ .

⁽٢) ظ المصدر نفسه ٤٣١ وما بعدها.

⁽T) اصول العدل والتوحيد ١١٢ - ١١٤.

۲ - ان الله تعالى عالم بما العباد عاملون والى ما هم صائرون وانه احاط
 بكل شيء علما واحصى كل شيء عددا

 ٣ - انه لم يجبر احدا على معصية ولم يحل بين احد وبين الطاعة فالعباد عاملون والله جل ثناؤه العالم باعمالهم والحافظ افعالهم والمحصي اسرارهم.

٤ - ان يعلم العبد ان الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وانه
 لا يضل حتى يبين لهم ما يتقون ، فاذا بين لهم ما يتقون وما ياتون وما
 يذرون فاعرضوا عن الهدى وصاروا إلى الضلالة والردى اضلهم
 باعمالهم الخبيثة حتى ضلوا

بهذه المقدمات تكتمل ملامح رؤية اعتزالية لموقف العبد في افعاله فهو المهتدى وهو الضال بعمله وان هدايته تعالى لعباده لطف منه واضلالهم مبنى على معصيتهم لارادته منهم ان يهتدوا ويأتى دور الآيات لتدعم ملامح هذا التصور المنطلق من اصولها والمبنى على أساسها يقول القاسم الرسى مشيرا إلى ما تقدم لابراد الدليل من القرآن عليه(١) : كذلك قال جل ثناؤه : { ويضل الله الظالمين } (ابراهيم/٢٧) وقال سبحانه : { وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله ا من بعد ميثاقه } (سورة البقرة/٢٦-٢٧) وقال تعالى : { فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم } (الصف/٥) ولا يغفل القاسم الرسى عن تنبيه من قد يشتبه فيظن أن هدايته وأضلاله المحكى هنا على نحو الابتداء إذ يقول: (ولم يبتديء ربنا جل ثناؤه احدا بالضلالة من عباده ولا وصف بها احدًا من قبل ان يستحقها وكيف يبتدئ احدًا من عباده بالضلالة - كما قال القدريون الكافرون الكاذبون على الله - والله جل ثناؤه ينهى عباده عنها ويحذرهم اياها ويقول: { يبين لكم ان تضلوا } (النساء/١٧٦) يعنى: لأن لاتضلوا وقال جل ثناؤه: { الر • كتاب انزل إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز

⁽١) اصول العدل والتوحيد ١١٣ .

الحميد } (ابراهيم/١) وقال سبحانه { ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم } (الانفال/٥) ولو ابتداهم بالضلالة كان قد غير ما بهم من النعمة قبل ان يغيروا)(١) وهكذا تترى الشواهد القرآنية لتبني صرحا تنزيهيا لمعنى صلة ارادته تعالى بأفعال العباد عموما فضلا عن بيان معنى الهداية والضلال اللذين يفترقان ، فالهداية من الله ، قال تعالى : { ألم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين } (البعد/١٠) والنجدان هما طريق الخير والشر وقال عز وجل : { ان علينا للهدى } (الليل/٢) وقال طريق الشر وقال عز وجل : { ان علينا للهدى } (الليل/٢) وقال جل ثناؤه : { الذي قدر فهدى } (الاعلى/٣) فهذه ظواهر أيات تؤكد جل ثلودى منه تعالى يوظفها القاسم الرسي ليثبت ما يرى

اما الصلال فمن العبد ومن تسويلات الشيطان، وقد قال تعالى لنبيه (*): { قل إن ضللت فإنما أضل على نفسي وإن اهتديت فيما يوحي إلى ربي انه سميع قريب } (سبام) فامر نبيه (*) ان ينسب ضلاله، ان كان منه إلى نفسه، والهدى إلى ربه تبارك وتعالى وقد علم الله جل ثناؤه، ان لا يكون من نبيه (*) ضلالة ابدا. وان لا يكون منه إلا الهدى، وانما امر بذلك تأديبا لخلقه، وان ينسبوا ضلالتهم إلى انفسهم وينزهوا عنها ربهم، وان ينسبوا هداهم إلى الذي به اهتدوا وبعونه وتوفيقه رشدوا، والقدريون المفترون يكرهون ان ينسبوا الضلالة إلى أنفسهم رافواحش، ولا يقرون ان الله جل ثناؤه ابتدا عباده بالهدى)(*).

اما القاضي عبد الجبار فيبني رؤيته للمسألة انطلاقا من اصل التنزيه المطلق للباري تعالى ، وهذا ما يتاكد من خلال إدراجه إياها في الأصل

⁽١) المصدر نفسه ١١٤ .

⁽٢) اصبول العدل والنوحيد ١١٥ .

الرابع من التوحيد في ذكر ما لا يجوز عليه تعالى من الصفات⁽¹⁾ واول ما يؤسسه هنا هو تحديد حقيقة الإرادة فالمريد هو القاصد إلى الفعل والمختار له على غيره وقد يعلم احدنا الشيء ولا يريده، وقد يعلمه ويريده) وطبيعة هذه الارادة في مقام تعلقها بالله تعالى (أن الدليل دل على انه مريد هو الذي يدل على ان ارادته فعله لأنا نعلمه مريدا من حيث خاطب وامر وأخبر .. وهذه الارادة يجب ان تحدث في حال حدوث الخبر وإلا لم يكن بأن يوجب كونه خبرا عن واحد(النبي (*)) بأولى من أن يكون خبرا عن جماعة)(*) ومن هذه الحيثية يتبين ارتباط فعل العيد بارادته تعالى فأنه تعالى (يريد كل مراد من أفعال عباده ، فانما يريد منها ما أمر وحث عليه دون المعاصي والمباحات) ودليله فانما يريد منها ما أمر وحث عليه دون المعاصي والمباحات) ودليله أنه تعالى (قد نهى عن المعاصي ، فلا يجوز أن يكون مريدا لها ، وقد ثبت أنه ساخط لها وعلى فاعلها فلا يجوز أن يريدها كما لا يجوز أن يحبها)(*).

وهذه الارادة من الله تعالى ليست ارادة حتم والجاء وإلا لانتفى كونها نافذة ان صبح انه يريد من الكافر الايمان ولا يفعله كما اعترض عليه محدود الارادة هنا انها (لا يقع بها الفعل ، فلا يمتنع ان يريد تعالى ما لا يفعله العبد لسوء اختياره ولا ارادة لله تعالى موجبة لافعال العبد فلا يمتنع ان لا يقع مراده ... واذا كان تعالى قد بعث الانبياء ليريد الطاعات والزمنا ان نريدها دون المعاصىي ، فكيف يريد هو المعاصىي فيخالف ما امر به ، فاذا كانت ارادته موجبة فكيف يأمر بما اراد خلافه)(¹⁾ ثم

⁽١) ظ المختصر ١٩٦.

⁽٢) المصدر نفسه .

⁽٣) المصدر نفسه ١٩٧ .

⁽٤) المصدر السابق نفيه ١٩٨.

ينتزع الدليل الإجمالي من القرآن الكريم مستفيدا من ظواهر الآيات ما دامت مؤكدة لأصول موقفه يقول: (والقرآن يدل على ما قلناه لأنه قال تعالى: { وما الله يريد ظلما للعباد } (غافر/٣)و { ظلما للعباد } (غافر/٣)و { ظلما للعباد } (الاعرافر/٣)و { ظلما للعباد } (الاعرافر/٣)و { ظلما للعباد } والله لا يحب الفساد } (سورة البقرة/٢) و: { لا يأمر بالفحشاء } (الاعرافر/٢) (۱) وفي حدود تعلق ارادته تعالى بالهدى والضلال كما جاءت به ظواهر النصوص يوول الآيات بما يوافق هذه الأصول - مارة الذكر - فيحكمها في الدلالة المنتزعة من تلك الأيات ، إذ يقول في مقام الرد على المخالفين الذين يستدلون بقوله تعالى: { فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصغد في المراد بقوله ((تعالى)) فمن يرد الله ان يهديه إلى الصواب في الأخرة يمنع صدره ضيقا حرجا كالما ولا يمكن ان يمنع من حمله على ما قلناه)(٢).

ويستفيد من هذه الآية وتوجيه دلالتها في إثبات اصل المعتزلة في العدل ومبدأ اللطف منه تحديدا حيث يقول ردا على ما قد يعترض به احد على تأويله الآية بالقول : كيف يصح ذلك وانتم تقولون اراد ((تعالى)) من الكل الهدى ؟ وكيف يصح ذلك ونحن نعلم ان الكافر لا يكون ضيق الصدر بكفره بل ربما يكون اشرح بما هو عليه من المؤمن ؟ يقول في جوابه ان المراد بالهدى في الآية : زيادات الهدى كقوله تعالى : { والذين اهتدوا زادهم هدى } (سورة محمد/١٧) وقوله { من يرد ان يضله } أي عن هذه الزيادات (من حيث يعلم انه لا ينتفع بجعل صدره ضيقا حرجا فتضطرب

⁽١) المختصر ١٩٨.

⁽٢) متشابه القرآن ١ : ٢٦٣ .

عليه اعتقاداته الفاسدة إذا فكر فيها . وهذا بدل على قولنا في العدل انه تعالى يريد بفعل المؤمن ما يكون اقرب إلى ثباته على الايمان من شرح الصدر . بزيادات الادلة ويفعل بالكافر ما يكون اقرب إلى ان يقلع عن الكافر من ضيق الصدر وإلا فقد هدى الجميع بالادلة)(1) .

ج - اللطف :

وهو مما يتفرع عن اصل العدل وهو من الثوابت التي لها انعكاسات وثمرات عديدة في أصول العقيدة في المنظور المعتزلي ويتعلق وجوبه -وهو ما يراه المعتزلة - بكون العبد حرا مختارا .

ونجد اللطف تحديدا عند القاضى عبد الجبار يتعلق بالحيثية التي يقال به لاجلها او بالثمرة التي تنتج عنه إذ (تختلف اساميه فربما سمي توفيقا وربما سمي عصمة إلى غير ذلك)(1) وهذه اشارة إلى تعلق اللطف من حيث يسمى عصمة ببعثة الانبياء وضرورة عصمتهم عما لا يليق بمنصب النبوة وعلاقته من حيث يسمى توفيقا بفعل العبد وهذا ما يتبين في حقيقته عنده إذ اللطف هو (كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، او ما يكون عنده اقرب اما إلى اختيار او إلى ترك القبيح)(1)

وقد اتفق اوائل المعتزلة على وجوب اللطف مطلقا⁽¹⁾ إلا ان القاضي عبد الجبار يفصل بين الالطاف فيوجب اللطف بتقييد يرتبط بالتكليف ويرى لذلك ان اللطف ليس بواجب قبل التكليف ولا مقارنا له ولا يبقى الا الاحتمال الثالث الذي لا رابع له وهو ما اختاره بكون اللطف متأخرا عن التكليف⁽⁰⁾ وهو يمتدل على رايه في وجوب اللطف بانه إذا كلف ((تعالى)) المكلف

⁽١) ظ تنزيه القرآن عن المطاعن ١٣٧.

⁽٢) شرح الأصول الخمسة ١٩ ه .

 ⁽٣) المصدر نفسه ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٧١٩ .
 (٤) شرح الاصول الخمسة ٧٠٥ .

⁽o) ظ المصدر نفسه ٥٣١ ، وينظر متشابه القرآن ٢ : ٤٤٧ .

وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم ان في مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح ، فلا بد من ان يفعل به ذلك الفعل ، والا عاد بالنقض على غرضه)^(۱) .

والمهم في هذا المقام ان نعلم كيف وظف المعتزلة النص القرآني للدلالة على ما يرونه في اللطف

فهما يستدل به المعتزلة عموما على اللطف قوله تعالى: { واها الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طفيانا وكفرا } (الكهف/٨٠) حيث يرون في دلالة الآية انه تعالى بين انه انما قتله ، وحسن منه ذلك من حيث (لو بقي لكان في بقائه مفسدة لأبويه . وكانا يختاران لأجله الكفر ، ونلك يوجب ان منع ما هو مفسدة في التكليف واجب ، وان فعل ما يدعو إلى ترك الكفر والايمان لا بد منه في ازاحة العلة)(٢) .

ويطبق القاضى عبد الجبار على اللطف في رأي المعتزلة مجموعة من الأيات يستنيد من خلالها جملة امور كما يأتي :

فما يدفع به شبهة المجبرة انه تعالى يفعل المعصية ((البغي)) في العبد استدل له بقوله تعالى: { ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء } (الشور ب/٢٧) حيث يدل على بطلان قولهم لأنه تعالى بين انه لا يبسط الرزق لنلا يقع منهم البغى فكيف يظن مع ذلك انه الذي يخلق الكفر والبغى فيهم ؟)(٢) ولما كان هذا التحديد في نصبه تعالى ما يبعد العبد من المعصية مما يقع في ضمن حد اللطف فهر دلالة عنده على اللطف من حيث انه تعالى (خبر بانه انما لم يبسط الرزق لهم عنده على اللطف من حيث انه تعالى (خبر بانه انما لم يبسط الرزق لهم

⁽١) المصدر نفسه ، وينظر : المختصر ٢٣١ ، متشابه القرآن ٢ 🎊 ٧ .

⁽٢) ظ القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ٢: ٢٧٨.

⁽٣) متشابه القرآن ٢ : ٢٠٦ .

لنلا يقع منهم البغي) $^{(1)}$.

وللطف عند المعتزلة حدود واعتبارات فمنها انه لا يقع اللطف الالاهل الطاعة والإيمان فلا لطف مع المنافقين يستدل القاضي عبد الجبار على ذلك بقوله تعالى: { فاعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه } (التربة/٧٧) ووجه استدلاله انه تعالى لما خلاهم ونفاقهم ولم يلطف بهم من حيث كان المعلوم انه لا لطف لهم لتقدم النفاق فيهم جاز ان يضيف ذلك إلى نفسه)(١) واثباته هذو الاضافة اليه تعالى مع تأويلها بمعنى اللطف كانت طريقه في رددي المجبرة انه تعالى ادام النفاق فيهم فكيف يصح مع حكمته.

واللطف انما يرتبط بالطاعات عموما كما ينتفي عمومه في المعاصبي مع التمكين من المنع بالنهي يقول القاضي عبد الجبار في قوله تعالى: { وما بكم من نعمة فمن الله } (النحل/٥٣) ان الايمان نعمة منه تعالى لكن لا على نحو الفعلية كما يتمسك المجبرة بظاهر الأية حيث انه تعالى لم يقل وما بكم من نعمة فمن فعل الله حتى يوجهونها بما يؤيد الجبر(٢) وعلى هذا الحد (يطلق في المعاصبي فيقال هي من الشيطان لما كان دعاؤه البها كالسبب والمعونة ... وقد قال تعالى في مثله: { قال هذا من عمل الشيطان } (القصص/١٥) ثم يخلص إلى ما يساعده في انتزاع مساندة الآيات لموقفه في اللطف وتنزيهه تعالى عن الجاء العبد إلى المعصية فيقول (من على هذا الحد نقول في الطاعات اجمع : انها من الله تعالى ، لما وصلنا اليها بالطافه ومعونته وتيسيره ولا نقول من المعاصى ، وان مكن تعالى منها لما منع منها بالنهي

⁽١) المصدر نفسه .

⁽٢) تنزيه القرآن عن المطاعن ١٦٩ .

⁽٣) متشابه القرآن ٢ : ٤٤٤ .

والزجر والتهديد)^(۱) .

ومن تأويلاته الأيات التي تحمل الإشارة إلى معنى اللطف في قوله تعالى { ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا } (الاسراء/٤٧) فالمجبرة ربما استدلوا بهذه الآية على انه تعالى ما دام يثبت المطبع على الطاعة وما كان ذلك لبصح لو لم تكن من فعله في العبد واستدلاله بالآية يقوم على :(1)

١ - ان التثبيت على الشيء ليس هو الشيء نفسه لأن الفعل قد يحصل
 ويثبت الفاعل عليه وقد يحصل ولا يثبت عليه .

٢ - سبق ثبوت ان الفاعل لا يجوز ان يثبت على فعله لعلة سوى فعله فلا
 بد من حمل الأية على غير ما حملوه .

 ٢ - لا بد من حملها على انه تعالى يثبته بالالطاف والمعونة والتأييد والعصمة .

ان الآیة لا تدل على ما ذهبوا الیه إذ لو كان تعالى خلق فیه الفعل
 ونهاه فلا معنى للآیة لانه كان یجب ان یكون ممنوعا من هذا الركون .

وهذه المعاني المتعددة التي رأى القاضي أرجحية الحمل عليها تتكرر عنده كمعان للطف.

فهو يوصف بانه توفيق إذا صادف وجوده اختيار المكلف للطاعة ، لانها وافقته في الوجود والوقوع على وجه لولاه لم تحصل هذه الموافقة^(٣).

واما العصمة فعبارة عن الامر الذي عنده لا يفعل المكلف القبيح على وجه لولاه لاختاره فيوصف بانه عصمة من حيث امتنع عنده ولاجله (¹⁾.

⁽١) المصدر نفيه ٢: ٥٤٥ .

⁽٢) متشابه القرآن ٢ : ٦٨ .

⁽٢) المصدر نفسه ٢: ٧٣٠ ، شرح الاصول الخيسة ٧٧٩ .

⁽٤) المصدر نفسه متشابه القرآن ٢: ٧٣٥ .

واما المعونة فلا تكون بأن يمكن من الفعل فقط بالقدرة وغيرها لأن ذلك لو صبح لوجب ان يوصف تعالى بانه معين للبهانم والمجانين كما وصف بأنه معين للمكلف ولوجب ان يوصف بأنه اعانه على الكفر إذا اقدره عليه كما يوصف بذلك إذا اقدره على الإيمان على بعض الوجوه (١).

ونلاحظ ان هذه الوجوه ستحمل عليها العشرات من الأيات الكريمة في تطبيقات التأويل وكشف دلالة النصوص عند المعتزلة لاسيما القاضي عبد الجبار ولا مجال للخوض هنا في التفصيلات فيحسن الرجوع إلى مصادره(٢).

التكليف بما لا يطاق:

وهو مما يتفرع عن اصل العدل، وقد اختلف فيه المسلمون فقال الأشاعر قبجوازه عقلا^(٢) واجمع الإمامية^(٤) والمعتزلة^(د) على عدم جوازه وقبحه لأن تكليفه يلزم عنه العبث حيث يعلم انه لا يقدر عليه.

وقد استدل المثبتون لجوازه سمعا وليس عقلا - وهم الأشاعرة يقوله تعالى : { أُنبؤوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين } (سورة البقرة/٢١) حيث يرون انه تعالى : كلفهم الانباء مع انهم لا يقدرون

⁽١) المصدر نفسه ٢ : ٧٢٤ وينظر ايضا شرح الاصول الحمسة ٧٧٩ .

⁽۲) طاماللا متاللا متاللا متاللا متاللا متاله القرآن (: 9 ، ۲۰ ، ۲۰ ، ۱۱ ، ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۲۲۷ ، ۱۳۶ ، ۲۳۰ ، ۲

⁽٣) ظ الباقلاني (ابو بكر محمد بن الطيب ت ٤٠٣ هـ) التمهيد في الرد على الملحدة و المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة ٢٩٤ ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، نشر الإب ريتشارد يوسف مكارثي .

⁽٤) ط العلامة الحلى: احقاق الحق ١: ١١٩ ، الكراجكي: كنز الفوائد ١٠٠ .

⁽a) ظ الأشعري: مقالات الاسلاميين ١: ٢٧٥.

عليه (۱) ويقوم رد القاضي عبد الجبار على هذه الآية تحديداً على اساس ان هذا لم يكن تكليفا ولو كان تكليفا ففيه الزام للاشاعرة حيث انه سيكون تكليفا لما لا يعلم وهم لا يجوزونه فهويرى انه تعالى انما قال ذلك (تعريفا لهم بالعجز عن الانباء ، لا ان ذلك تكليفا وعلى هذا ، لو كان تكليفا لكان تكليفا لما لا يعلم وذلك مما لا يجوزه القوم ((الأشعرية)) وان اجازوا تكليف ما لا يطبق (۱).

وعلى الرغم من ان المملك العام المعتزلة هو عدم الاستدلال بالسمع على ما توقفت صحة السمع عليه إلا ان القاضي عبد الجبار يستدل على مذهب المعتزلة ورأيه فيه بالسمع وذلك بقوله تعالى: { لا يكلف الله نفسا إلا وسعها } (سورة البقرة/٢٨٦) واستدلاله هذا (على سبيل المعارضة والاستئناس لا على سبيل الاستدلال والاحتجاج)⁽⁷⁾ مكتفيا بدلالة ظاهر الأشاعرة.

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

اتفق المسلمون على انه تعالى وعد عباده المطيعين بالثواب وتوعد الكافرين منهم بالخلود في النار⁽¹⁾ .

إلا انهم اختلفوا في دوام وانقطاع الغذاب للمننبين فيرى المعتزلة حرهو ما يهمنا هنا - ان المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والمعوض واذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ولكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا^(د)

⁽١) ظ القاضى عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ١٠٠٠ .

⁽٢) المصدر تقسه .

⁽٣) المصدر نفسه ٤٣١ .

⁽ع) ظ البغدادي: اصول الدين ٢٤٧ ، المغيد لوائل المقالات ٥٦ ، الحلي : كشف المراد ٢٦١ .

⁽٥) ظ الشهر ستاني : الملل والنحل ١ : ٤٥ ، ينظر أيضا القاضي عبد الجبار : شرح الاصول الخمسة ٢٦٦ .

وهذا الأصل ولتعلقه بافعال العباد ومبدأي الثواب والعقاب فانه متصل باصل العدل ، ذلك ان كونه عادلا فهو لا بد من ان ينجز (ما وعد به وما توعد عليه وهو صادق في وعده ووعيده $)^{(1)}$. وقد جعل المعتزلة الايمان بهذا الأصل من الضروريات حيث يترتب على انكاره كفر المنكر به لنبوة النبي $(*)^{(7)}$ لأنه تعالى وعد وتوعد فيما انزله عليه (*)وهذا ما نعلمه ضرورة وقد تكثرت المصاديق عليه في القرآن كقوله تعالى: { والذين أمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا } (سورة النساء $(*)^{(7)}$).

و حقوله تعالى { أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء } (سورة النساء/١١٦) .

أما حقيقة الوعد والوعيد: فالوعد كما يعرفه القاضي عبد الجبار ("): (كل خبر يتضمن ايصال نفع إلى الغير او دفع ضرر عنه في المستقبل بلا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذلك) ويجعل لعدم التغريق - هذا - اساسا انه تعالى كما يقال انه وعد المطيعين بالثواب فقد يقال وعدهم بالتفضل مع انه غير مستحق.

اما الوعيد فهو كل خير يتضمن ايصال ضرر إلى غيره او تغويت نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا وبين ان لا يكون كذك)⁽³⁾ واساس عدم التغريق هنا انه كما يقال انه تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال توعد المسلطان الغير باتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب امواله مع انه لا يستحق ولا يحسن).

وشرط الاستقبال في الحدين معا (الوعد والوعيد) لا بد منه وبدونه

⁽١) الخياط: الانتصار ١٢٦ ، وينظر د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل ٤٤.

⁽٢) ينظر القاضي عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة ١٩٤٠. (٣) المصدر نفسه ١٣٥.

⁽٤) المصدر نفيية .

لاً يكون واعدا ولا متوعدا^(١) .

ويستدل القاضي عبد الجبار على الوعد والوعيد بظاهر الآية الكريمة قوله تعالى: { ان الله لا يخلف الميعاد } (الرعد/٢١) إذ يراه دليلا على (ان وعده ووعيده ((حق)) لا يقع فيهما خلف) (٢) وهو ما يراه دليلا نفسه في قوله تعالى: { بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا } (١) (الكهف/٥٠) وفي مجال اثباته راي المعتزلة بعدم المساواة بين حال الفاجر والمتقي إذا كانا مؤمنين بان يحصل مع الفاجر من الاعمال ما يساوي عمل المتقي ويزيد عليه ، يرى ان الحق في الامر ما يدل عليه قوله تعالى: { ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات يدل عليه قوله تعالى: { ام نجعل المتين كالفجار } (سورة ص/٢٨) وهو انه تعالى انما اراد ان لا يجعلهما بمنزلة فيهما يتعلق بالثواب والعقاب ، لأنه قد سوى بينهما في اكثر احكام الدنيا ونعيمها فإذا كان المراد ما قلناه وجب ان يدل على ان الفاجر يدخل النار ، وإلا ادى إلى ان يكون بمنزلة المتقى(١)

ومما في مجال الاستدلال على تأكيد وقوعه ما جاء في قوله تعالى: { ترى الظالمين مشفقين مما كسبوا وهو واقع بهم } (الشورى/٢٢) إذ يرى القاضي عبد الجبار دلالته على مذهب المعتزلة في الوعيد بناءً على (أن الذي كسبوه هو العقوبة المستحقة على ظلمهم ، فخبر تعالى أنه واقع بهم لا محالة)(*).

⁽١) شرح الأصول الخسبة ١٣٥ (بتصرف).

 ⁽۲) تنزیه القرآن ۲۰۳، ۲۰۶، وهو نفس توجیهه للایة: { وعد الله لا یخلف الله المیعلد } (الزمر/۲۰) ظ: متشابه القرآن ۲: ۵۹۳.

⁽٣) تنزيه القرآن ٢٤٠ .

⁽٤) متشابه القرآن ٢ : ٩٠ .

⁽٥) المصدر نفسه ٢ : ٩٠٥ .

كما يستفيد من ظاهر الأيات في إثبات ان الوعيد الوارد منه تعالى Y يتغير وذلك في دلالة قوله تعالى: $\{$ قال Y تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد $\{$ (سورة ق X^{-1}) إذ يدل على $\{$ ان الوعيد الوارد عن الله تعالى Y^{-1} ينبدل و Y^{-1} ينغير . وانه Y^{-1} و ليكون فيه اضمار وشرط ، و Y^{-1} ان يكون خارجا على وجه التعمية و Y^{-1} يجوز فيه الخلف ، Y^{-1} كل ذلك يقتضي المتبديل ، وقد ابى الله تعالى ذلك في وعيده Y^{-1} .

وتتكثر الآيات التي يستدل بها القاضي على مذهب المعتزلة ورأيه في الوعد والرعيد كقوله تعالى : { أَهْمَنْ كَانْ مَوْمَنَا كَمَنْ كَانْ مَوْمَنَا كَمَنْ كَانْ هُومَنَا كَمَنْ كَانْ هُومَنَا كَمَنْ كَانْ هُومِنَا كَمَنْ كَانْ هُومِناً كَمَنْ كَانْ هُومِناً كَمْنُ كَانْ هُومِناً كَمْنُ كَانْ هُومِنْ } (السجدة ١٨/١)(٢).

وقوله تعالى : { لا يُستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون } (الحشر/٢٠)(^{٢)} وغيرها^(٤) .

الشفاعة : وهي مما يقع في باب الوعد والوعيد ويبحثه المعتزلة. مستندين فيه إلى النصوص القرآنية . وقد اجمعت المذاهب الاسلامية على حصولها للنبي (*) في امته والمعتزلة يقولون بذلك^(٥) الا انهم لا يرونها مطلقة وانما يصيقون حدودها حيث لا يثبتونها الا للتسانيين مس

⁽١) المصدر نفسه ٢ : ٦٢٦ .

⁽٢) ظ: المصدر نفسه ٢ : ٢١٥ ، ٢ : ٦٥٠ .

⁽٣) ظ : المصدر نفسه . (٤) ينظر مثلا المصدر نفسه : ٢ : ٦٦٣ ، ٦٦٨ ، ٦٨٢ ، ٢٩٩ ، ٧٠١ وغيرها .

⁽٥) ظُشرح الاصول الخسية ١٨٧.

المؤمنين (١) , وصلتها بالوعد والوعيد ترتبط بانها احدى اللة المرجنة الذين يوردون على المعتزلة الطعن في القول بدوام عقاب الفاسق (٢) .

ومن مصاديق التضييق في الشفاعة عند المعتزلة انها لا تكون في اخراج الفاسق من النار ويستدلون بقوله تعالى: { واتقها به ما لا تحزى نفس عن نفس شيئا } (سورة البقرة/٤٨) إذ يرون انه يدل على ان من استحق العقاب لا يشفع النبي (؟) له ولا ينصره لأن الآية وردت في صفة اليوم و لا تخصيص فيها ، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون اهل الثواب وهي واردة فيمن يستحق العذاب ذلك اليوم)(٢) ثم يستفيد القاضي عبد الجيار من السياق في الآية دلالتها على رأى المعتزلة وذلك انه (الله كان يشفع لهم لكان قد اغنى عنهم واجزى فكان لا يصح ان يقول تعالى { لا تجزى نفس عن نفس شيئا } ولما صح ان يقول: { ولا يقبل منها شفاعة] وقد قبلت شفاعته (ﷺ) فيهم ..)(*) . ومن الظواهر القرآنية التي استدل بها المعتزلة ايضا قوله تعالى: { ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع } (غافر/١٨) حيث تنفى الآية الشفاعة للنبي في الظالم وانها (لا تكون الا للمؤمنين لتحصل لهم المزية في الفضل وزيادة الدرجات مع ما يحمل له (%) من التعظيم والاكرام)^(٥). وهناك أيات اخرى عديدة استدل بها المعتزلة على قولهم في الشفاعة وتأولوا آيات اخرى استدل بها المخالفون لا مجال للتوسع في الخوض فيها هنا^(١).

⁽١) المصادر نفيله ٦٨٨ .

⁽٢) المصدر نفسه ٦٨٧ .

⁽٣) متشابه القرآن ١ : ٩٠

⁽٤) المصندر نفيية .

⁽٥) المصدر نفسه ٢ : ١٠٠ .

^(ُ1) ينظر للتفصيل المصدر السابق نفسه ١٠ ١٧٧ ، ٣٣٦ ، ٢ ؛ ٤٤٢ ، ٤٤٩ ، ٣٢٠ ، ٢٠٠ ، ١٨٥ ، ١٨٥ ، ١٨٥ ، ١٨٥ ، عبر ها

مرتكب الكبيرة

هذو المسألة مما يتفرع عن اصل الوعد والوعيد وتتصل بتخليد مرتكبها في النار إذا لم يتب وهو رأي المعتزلة وقد تعددت المصاديق على اثباته في بحث الوعد والوعيد - كما سبق - ويقوم تفصيل رأيهم على فهمهم الأيات الكريمة التي توعدت هذو الغنة بالخلود إذا لم تصدر عنهم التوبة فتتكامل الأيات هناك مع ما يمكن ان بستدل به هنا ومنه ما استدل به القاضي عبد الجبار من قوله تعالى : { ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا } (الجن/٢٣) إذ يرى ان الآية دالة على الوعيد وانه تعالى (اخبر ان العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها ، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما)(1) وهذا الحمل يضعه القاضي عبد الجبار لرد اعتراض من قد يعترض انه ((أي مرتكب الكبيرة)) فاسق على اصل المعتزلة وذلك يعترض انه (رأد محمة تحقق التوبة منه ومعها تختلف المسألة (لانه تعالى لو اراد احدهما دون الاخر لبيئه ، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه)(1).

وهذا استدلاله نفسه على قوله تعالى : { ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون } (الزخرف/٧٤) ويؤكد القاضي شرط التوبة في رفع عقوبة التخليد في النار لمرتكب الكبيرة حيث يقول في جواب سؤال : هل تبلغ المعصية مبلغا لا يكون في الطاعات ما يزيد عليه ؟ ويجيب : نعم الكبائر من الكفر والفسق ، لأن من

⁽١) شرح الاصول الخمسة ٦٥٧ .

⁽٢) المصدر تقسه .

اقدم على خصلة منها لم يزل عقابه إلا بالتوبة)(١) .

وقد استفاد القاضي عبد الجبار من ظواهر الأيات وما احتاج منها إلى التأويل في تدعيم رأي المعتزلة في المسألة(٢).

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

هذا الأصل اكثر أصول المعتزلة الخمسة ارتباطا بنشاتهم التاريخية وتحديد بدايات ظهورهم كمذهب ذي استقلالية فكرية وذلك من جهة ارتباط النشأة بواصل بن عطاء (٨٠ هـ ١٣١ هـ) إذ ينسب اليه انه اول من على بالمنزلة بين المنزلتين في الحادثة المعروفة التي ترويها اكثر المصادر التأريخية (٢) التي بحثت في نشأة المعتزلة والتي جرت بين واصل بن عطاء واستاذه الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة وهل هو مؤمن ام كافر وكان رأي واصل هو القول بالمنزلة بين المنزلتين فليس هو بمؤمن ولا كافر وانما فاسق وتقريره: ان الايمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء عؤمنا وهو اسم مدح والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا ايضا ، لأن الشهادة وسائر اعمال الخير موجودة فيه ، لا وجه لانكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توية فهو من أهل النار) (٤) وقد كان لهذا المبدأ المعتزلي دوره في تشيرة من على العبادي للانسان وتخفيف غي تشعيل نيار وسطى في قضية تتصل بالعمل العبادي للانسان وتخفيف غياواء الاتجاه الخارجي الذي حكم بكفر مرتكب الكبيرة وحمل الكثير من

⁽١) المختصر ٢٣٢.

⁽٢) ينظر لتقصيل ذلك مثلاً في : متشابه القرآن ١ : ١٣٦ ، ١٥٧ ، ٢٢٥ ، ٢٧٦ ، ٢٢ ، ٢

 ⁽٣) ظ مسئلا: الشهرستاني: الملىل والنحيل ١: ٤٨ ، الخيساط: الانتسصار ١١٨ ،
 البغدادي: الغرق بين الفرق ٩٨ وغيرها.

⁽٤) الشهرستاني: المال والنحل ١: ٤٨.

الابعاد التي تحكمت فيها اهواء الخوارج في قتال اعدائهم ومخالفيهم ويقرر القاضي عبد الجبار هذا الأصل ويقيم له ركانز منظور يعتمد فهم النصوص . القرآنية ويوجه الآيات بما يوافق رؤيته له القائمة على قول مجمل في (ان الغرض من هذا الباب هو ان صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وانما يسمى فاسقا)(۱) .

ومما استفاده من دلالات الآيات الكريمة في دعم رأيه قوله تعالى: { يوم تبيئضُ وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم الكفرة بعد ايمانكم } (آل عمران/١٠٦) فهو يدفع ما قد يستدل به مستدل من ظاهر الآية انها تدل على انه ليس في المكلفين الا كافر او مؤمن ولا منزلة بينهما وهو يعتمد سياق الآية وما يحتمله من دلالة مضمرة تلزم عن استدلال المخالف بها ويقرر لنفسه حق احتمالها إذا احتملها الخصم.

فلو ان الآية دلت على مأ قال فيجب (أن تدل على ان ليس فيهم الا كافر مرتد لقوله تعالى: { أكفرتم بعد إيهانكم } وقد ثبت خلاف ذلك واذا جاز إثبات كافر اصلى لم يذكره تعالى ، جاز إثبات كافر اصلى لم يذكره تعالى ، جاز إثبات فاسق لم يذكره تعالى)⁽⁷⁾ ويستدل على عدم جواز تسمية مرتكب الكبيرة مؤمنا من حيث (انه لا يوصف بانه مومن مطلقا لأن المؤمن هو الذي يمدح ويعظم وهؤلاء يلعنون ولا يوصف بانه كافر لان الكافر هو الذي يختص باحكام من قبله وغيره وليس إثبات وصفين دلالة على نفي ثالث ((الفاسق))⁽⁷⁾ وتخصيص اسم المؤمن بما لا يجوز شموله لمرتكب الكبيرة يستدل عليه بالاستعمال القراني إذ (انه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن اليه المدح والتعظيم) ويأتى على ذلك بشواهد قرآنية (أ) مثل قوله تعالى : { انها

⁽١) شرح الاصول الخمسة ٧٠١ .

⁽٣) تَنزيه القرآن عن المطاعن ٧٣.

⁽٣) المصدر نفسه ٧٤ .

⁽٤) ينظر الشواهد في شرح الاصول الخمسة ٧٠٣-٧٠١ .

المؤمنون الذي آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه (النور/ 7) .

ويرد استدلال الخوارج بقوله تعالى: { فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الاشقى الذي كذب وتولي } (الليل/١٩١٤) قالوا: انه تعالى بين ان النار لا يدخلها إلا كافر. وبالاتفاق ان صاحب الكبيرة من اهل النار فيجب تسميته كافرا وبنى رده على ان ما يصفه ظاهر الآية غير ما هو وصف الفاسق ويرى في الآية مجالا للاستدلال على الخوارج وليس العكس لأن غاية ما يدل عليه الظاهر ان جهنم لا يصلاها الا الاشقياء الذين ذكرهم الله تعالى فمن اين انه ليس هناك نيران اخر يصلاها غير الموصوفين بهذه الصفة ((الفساق)) فقد ذكرنا ان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه)(۱).

الأصل الخامس: الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهو اصل يتعلق بجوانب اخلاقية عملية ولا يتصل بالبحث النظري⁽⁷⁾ ومع ذلك يبحثه المتكلمون كما يبحثه الفقهاء وقد اتفقت كلمة المسلمين على وجوبه ولكنهم اختلفوا في طريق هذا الوجوب. فالمعتزلة يرى بعضهم ان طريقه السمع وهذا رأي ابي هاشم والقاضي عبد الجبار⁽⁷⁾. بينما كان ابو على الجبائي - قبلهما - يرى ان طريق وجوبه العقل والسمع معا⁽¹⁾ وقال البصريون - اتفاقا - بوجوبه من ناحية السمع كتاباً وسنة واجماعا⁽⁹⁾ وهذا ما

⁽١) المصدر نفسه ٧٢٣ .

 ⁽۲) النشار : نشأة الفكر الفلسفي : ۳۵۰ .
 (۳) ظشرح الاصول الخمسة ۱٤۲ .

⁽٤) ظ القاضى عبد الجبار: طبقات المعتزلة ٤٧.

⁽٠) هر ح الاصول الخمسة ١٤٢ . (٥) شر ح الاصول الخمسة ١٤٢ .

يراه القاضي عبد الجبار الذي يرى دلالة هذه المرجعيات على وجوبه (١) وكلها داخلة تحت نطاق السمع والمهم هذا هو استدلال المعتزلة على وجوبه بالاطة القرآنية تاركين الخوض في تفاصيل الاطة الباقية (١).

ومن الأيات ايضا قوله تعالى: { لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا وعتدون ● كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه } (١/١الماندة/٧٨٠_).

ومن الأيات ايضا قوله تعالى: { ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر } (أل عمران/١٠٤). حيث يرى في الأية دلالة على وجوبهما بانه تعالى (اوجب على طائفة ممن يهتدون بالأيات ان يدعوا إلى الخير ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر)(١) والأية دالة في رأيه ايضا على الغرض من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكونهما كذلك واجبا كفائيا بأن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فاذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين

⁽١) ظ المختصر ٢٤٨ .

⁽٢) للتفصيل انظر شرح الاصول الخمسة ١٤٢ وما بعدها ، المختصر ٢٤٨ .

⁽٣) شرح الاصول الخمسة ١٤٢، وينظر ايضا د. عبد الستار الراوي: ثورة العقل ٤٨.

 ⁽٤) المصدر نفسه.
 (٥) ظ المختصر ٢٤٨.

⁽١) ظرتنزيه القرآن عن المطاعن ٧٣.

فهو واجب كفاني بدلالة (من) الني جعلت في الأية (١) .

وهكذا يرسم المعتزلة من خلال التطبيقات - التي كانت حصتها كبيرة في هذا البحث لضرورات فرضتها خصوصية التوسع المعتزلي في التويل - ملامح منهج عقلي متكامل في فهم النص القرآني توزعت مصاديق تحققه على اصولهم الخمسة واستدعى الخوض في عدد كبير من الأيات تكفي لتشكيل تصور ولو إجماليا عن ذلك المنهج وإلا فان استقصاء كل الادلة القرآنية التي اعتمدها المعتزلة واسسوا فهمهم للعقيدة على اساس من فهمهم لدلالتها يحتاج إلى اضعاف حجم هذه الرسالة .

⁽١) المصدر نفية .

الباب الثالث

منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

الفصل الأول: علاقة العقل بالشرع وطرائق الاستدلال على العقيدة الفصل الشاتي: موقف الاشعرية من المحكم والمتشابة

الفصل الثلث: نماذج تطبيقية في فهم الاشعرية

للنص القرآنى

مدخل

الأشعرية: النشأة والجذور التاريخية والفكرية

ان تحديد بداية تاريخية لمذهب أو إنجاه فكري امر تكتنفه صعوبات عديدة يختلف طابعها بحسب الظروف والمؤثرات والبيئة التي يظهر فيها ، يتسم بعضها بطابع علمي وبعضها الاخر بطابع تاريخي وبعضها الثالث ذا طابع فني بحث يتعلق بمدى اهتمام المختصين بتسجيل مايتصل بذلك المذهب أو الاتجاه .

هذه الصعوبات جميعا ربما تتكاتف على تشكيل مايجعل تحديد بداية تاريخية حقيقية للاشعرية بوصفه مذهبا كلاميا امرا لازما لكثير من التحوط والتدقيق لتحديد تلك البداية ليس من جانبها التاريخي البحث فحسب وانما وهوالمهم - جوانبها الفكرية لذا سيحتاج البحث هنا الى تحديد جانبين يقتضيان التفصيل حول تلك البداية ويتمثلان في الاتى :

البداية التاريخية بتحول الإمام ابي الحسن الأشعري (ت ٣٣٤ هـ)
 عن تيار الاعتزال المنطلق بعيدا عن الجذور التي ينتمي اليها الأشعري
 (أهل المنة) ليستعيد صلته بها بعد عدة عقود قضاها في الاعتزال (١٠).

٢ - البدايات الفكرية التي اسست لمنطقات مذهب الأشعري العقائدية ممثلة في الأسس والاصول العقائدية للسلف واهل الحديث من اهل السنة السابقة لظهوره ، وطبيعة صلته بها ، وحقيقة مايمثله مذهبه وسط هذين التيارين ، التيار الذي انشق عنه والتيار الذي عاد اليه وهنا سنبحث باختصار قدر الامكان اراء السلف واهل الحديث وسمات منهجهم ونترك البحث في موقفه الوسط الى المباحث اللاحقة .

١ - البدايات التاريخية:

لايكاد كتاب يؤرخ للمذاهب الكلامية الاسلامية وخاصة الأشعرية يخلو من ذكر الحائثة التي جرت فيها المناظرة التاريخية بين الإمام ابي الحسن الأشعري واستاذه المعتزلي ابو على الجبائي البصري التي يربطون بها

 ⁽١) ظ : احمد امين : ظهر الاسلام ٤: ٦٥ دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط١ ،
 ١٣٨٩هـ ١٩٦٩م .

بداية ظهور المذهب وانطلاق الاتجاه الجديد الذي شق الساحة الفكرية وشكل الاتجاه البديل عن التيارين الساندين الحشوية واهل الحديث والتزامهم التعبد بالنص وتجميد دور العقل من جهة والاعتزال وهو التيار العقلاني الذي تابع العقل في انطلاقته من القيود وحكمه في كل شأن من شؤون العقيدة والتشريع من جهة اخرى .

هذه المناظرة تذكرنا بانطلاقة الاتجاء العقلاني عند المعتزلة بانشقاق واصل بن عطاء عن استاذه التابعي الكبير الحسن البصري وأن اختلفت القضيتان

تقوم المناظرة بين الأشعري والجباني على اساس تعليل مذهب الأشعري في توقفه في قضية الصلاح والأصلح والغرض في افعاله تعالى الشعر أنه الشعالة الاخوة التي اشكل فيها على مذهب المعتزلة وشيخه الجباني بمسالة الاخوة الثلاثة (١) وفي مناظرته الثانية حول اسماء الله تعالى وهل هي توقيفية مقيدة بالنص ام ان للقياس اللغوي والعقل دورا في استنباطها(٢).

تبني اغلب المؤلفات التاريخية والكلامية على هاتين المناظرتين المس الاتجاه الأشعري الخاص وتأسيس المذهب الجديد ، ولاشك في ان مذهبا متكاملا يقدم منظومة كاملة من الفهم والتحديد لعقائد تتناول جوانب الاعتقاد كلها بمحاورها التي تمثل اصبولا للدين لايمكن تصور انها تنبني على مجرد خلاف في قضيتن ثانويتين وكان الأولى بمن اسس لهذا الاتجاه في تحديد البداية ان يلتفت الى حقيقة التقاطع الكبير الذي احس الشيخ الاشعري نفسه انه قد وصل اليه مع عقائد السلف واهل الحديث التي تؤطر الجو الفكري لعقيدة اغلب اتباع المذهب الفقهية السائدة لاهل السنة عدا الاحناف - وواقع الرفض للاتجاه العقلاي عدهم العقلاني المتصاعد عند المعتزلة والذي لاقى عداء ومقتا شديدين عندهم العقلاني المتصاعد عند المعتزلة والذي لاقى عداء ومقتا شديدين عندهم

 ⁽١) راجع تفاصيل المناظرة : السبكي (تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب) (ت ٧٧١ هـ) طبقات الشافعية ٢٠ - ٢٥٠ المطبعة الصينية القاهرة ط١ .

وينظر ايضًا ابن خلكان (شمس الدين احمد ت ١٨٦ هـ): وفيات الاعبان ٤: ٢٦٧ - ٢٦٨ طاش كبري زادة: مفتاح السعادة ومصباح المبيادة ٢: ١٤٧ حيدر اباد الدكن ، احمد محمود صبحى: في علم الكلام ٢: ٥٠ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط٥ ، ٥: هـ ١٩٨٥ م .

⁽٢) طبقات الشَّافعية : ٣ : ٢٥١ ، وانظر احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٧٤

بعد (محنة خلق القرآن) هذا من جانب ومن جانب اخر فان الشيخ الأشعري لمس وجود التأبيد للتفعيل المنضبط لدور العقل عند فنات واسعة تأثرت بالانفتاح الحضاري ، ولاحظت آثار جهود المعتزلة في الدفاع عن العقيدة ، وضرورات تشكيل جدار صد لهجمات العقائد المخالفة على العقيدة الاسلامية ، وضرورة مجابهتها بمناهجها نفسها القائمة على تفعيل دور العقل ، ولمس ايضا ان الاتجاه السلفي ومنهج اهل الحديث غير مؤهل بمنهجه السائد على القيام بمهمة كهذه واذا كان عليه ان يسايره من جهة - و هو ماحصل في منظومته العقائدية في كتاب الابانة - فانه امر مؤقت ستلحقه محاولة للتجديد تكون فرصته فيها اكبر - بعد كسب تأييد الاتجاه السلفي - في اعطاء فرصة اكبر للعقل في تدعيم عقائد اهل السنة وقد تمثلت في الاتجاه الاوسع في استخدام الدليل العقلي في الاستدلال أورد عقائد المخالفين في كتابه ((اللمع)) وأذا كان هذا الاتجاه عنده قد حصل فعلا فان مسألة تأييد الاتجاه السلفي وأهل الحديث لم تكن أمر أسهل الجدوث ، بل أنه قد تحمل مقاطعةً وهجوما من العديد من التيارات الفاعلة وقيادات المذاهب السائدة(١) وان مسألة الرضا عنه قضية احتاجت الي (تأهيل) طروحاته العقائدية كي توافق اصول اهل السنة ليتم قبوله ممثلاً لعُقيدتهم أ

لكن الأشعري نجح في تثبيت ركائز المنهج الجديد في الاقل بما هيأ الفرصة الكبيرة لاتباعه الكبار فيما بعد ان يقيموا صرح المذهب الكلامي الأشعري ويؤسسوا الركائزه واركائه وليحددوا خطسير متصاعد نحو العقلة يعر بكل من القاضي البسي بكر البهالاني (ت: ٣٠٠ هـ) وحبد القساهر البغدادي (ت: ٣٣٠ هـ) وامام الحرمين ابي المعالي الجويني (ت: ٣٠٠ هـ) وحجة الاسلام قطب المذهب ابي حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) والشهر متاني (ت: ٨٠٠ هـ) وانتهاء بالقفزة الى التنهيج للارتباط بالمنهج الفلسفي عند الفخر الرازي (ت: ٢٠١ هـ) وعضد الدين الايجي الفلسفي عند الفخر الرازي (ت: ٢٠١ هـ) وعضد الدين الايجي

و هؤلاء الاقطاب وغيرهم - ممن لم يذكر البحث - يتسم منهج كل منهم بمميزات وخصائص متفردة كما أن هناك قاسما مشتركا يجمعهم يتمثل في حاكمية أصول الأشعرية العامة واثرها في منظورهم للعقيدة ومنهجهم في

⁽١) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ١٦ ، ١٧ .

استنباطها من النص القرآني ومسلكهم في فهمه . وحدود دور النص: المتفاوتة فيما بينهم وابعاده.

٢- الجذور الفكرية السابقة لظهور الأشاعرة (السلفية واهل الحديث)

يمكن تلمس الملامح الرئيسة لاثر الحقية السابقة للاشعري في ظهور مذهبه وتبلور منهجه الفكري من خلال استعراض مجموعة مسائل رئيسة منتبت ان انقلاب الشيخ الأشعري على الاعتزال وتحوله عنه سيطرت عليه قضية محاولة اصلاح عقائد اهل الحديث ومع بقائه على الاعتزال ماكان ذلك ممكنا ، إذ ان مايمكن انتزاعه اجمالا عن المنهج السائد عندهم كان قريبا من اثبات تام لبعض المحفات الخبرية وموقف جامد على النص في عموم الصفات وكان للتجسيم والتشبيه صوت عالي في الساحة الفكرية مما اوجب انقلابا اصلاحيا يتواعم مع الأصول المنهجية لاهل السنة ويستفيد من ادوات المعتزلة (المعقلة) للخروج من التشبيه الى التنزيه وكان من اهم ما نجح فيه في هذه المحاولة قلبه الموقف في بعض المسائل كالقول يقدم. القرآن ، فجعل القديم منه الكلام النفسي القائم بالله تعالى وليس القرآن الملفوظ المسموع ، وجاه بعقيدة الكسب في افعال العد منهيا صورة السلب المامل لقدرة الحيد في فعله وابقى بعض المسائل على حالها كمسالة الرؤية في الاخرة التي لم يخالف فيها تقريبا الا في نفى الكيفية (١).

ومن المسائل الرئيسة التي ينبغي بُحثها هنا قبل التعرض لمنهج الأشعرية الملامح العامة لمنهج السلف واهل الحديث وطروحاتها الرئيسة في العقيدة وحقيقة صلة الأشعري بها وتمثيله لها. وهذا مايندرج في الاتى:

أ - موقف السلف من العقل وعلاقته بالشرع:

ان للعقل حالتين يتمثل موقف السلف منه على اساسهما:

 ⁽١) ظ: ابن عماكر الشامي (ت ٧١ هـ): تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الإمام ابي الحسن الأشعري مقدمة المحقق محمد زاهد الكوثري ١٤ ـ ١٥ .

الحالة الأولى - حالة التعارض مع النص: وموقف السلف هنا هو تقديم النص مطلقا فيثبتون ما اثبت وينفون ما نغى (1) وتتحدد علاقتهما بخضوع العقل للشرع فليس له ان يكون معارضا إياه في شيء (1) فالعقل هنا محجور عليه ، والشرع هو الدليل والهادي الموجه وليس الا الاستهداء به وعدم معارضته مطلقا ، وإذا احتمل تصور حصول هذه المعارضة فلابد من التسليم للشرع والا كان خلافه بدعة والمعارض من عمل الشيطان ومن عمل عن منهج الصحابة والتابعين وجمع بين العقل والنقل ... وطلب الدين عبل عن منهج الصحابة والتابعين وجمع بين العقل والنقل ... وطلب الدين بالكلام فقد تزندق (1) وان احتمال حصول التعارض بينهما مرتبط بعوامل لاتعدو ان تكون مترتبة على فهم النص السمعي وطبيعة المعالجة ولذلك حالتان:

الأولى: ان يعتمد النقل الضعيف في فهم حصول حالة تعارض كأن يكون الحديث مكذوبا وهنا الإيصح ان يعدّ هذا تعارضا .

الآخر: ان يكون ماورد في الشرع وحكم بسببه بالتعارض منسوخا هذا في حال لو كانت الامور التي يحكم فيها بحدوث التعارض مما يدخل تحت . نطاق بحث العقل وادلته ، فما بالك لو كانت في الغيبيات التي لامجال له لبحثها فهذا لايتصور ان يكون فيها تمحل تعارض بين العقل والشرع لانها خارجة عن نطاق العقل ، والشرع جازم بها فلا يمكن حصول تعارض .

ويرتبط حصول التعارض بين العقل والشرع بتصوره في ادلة كل منهما ومايمكن ان يقام عليهما من استدلالات وطبيعة (درجة) المعرفة التي تقام عليهما من القطع أو الظن ومن ثم عن الارجحية منهما حسب نلك فهنا حالات بنبني عليها الترجيح :

فاما مع كونَّ كليهما قطعياً فالمتفق بين العقلاء انـه لايجوز التعارض بينهما و الاكانت القطعية منتفية .

 ⁽١) ظ : ابن تيمية (نفي الدين ت ٧٢٨ هـ) : درء تعارض العقل و النقل الجزء الأول ق 1 : ٧٦ - ٧٧ ، المديوطي (جلال الدين ت ٩١١هـ) صدون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام ١٥٨ .

⁽٢) ظ: عبد الحليم محمود: الاسلام والعقل ٢٣ نشر دار الكتب الحديثة ١٩٧٣

⁽٣) ابن قيم الجوزية (ت : ٩٧٤ هـ) : الصواعق المرسلة ١٣٠ ، السيوطي : صون المنطق والكلام ٩٦ ، ١٥١ :

واما إذا حصل التعارض فلابد ان احدهما قطعي والاخر ظني و هنا الارجحية للقطعي بلا نقاش والحنيث في الحالة الثالثة ، حين يكون كلاهما ظنيا فهنا على المتصدى لفهم النص ان يبحث عن المرجحات فلايهما حصلت كان هو المقدم شرعيا كان ام عقلياً لافرق فالتقديم هنا قائم على ان القطعي يقدم لائه قطعي والراجح يقدم لاقترانه بالادلة(١)

ويستند السلفية في تقديم حكم الشرع وتحجيم العقل الى مجموعة ادلة يمكن اجمالها في :

۱ - ان العقل بنفسه غير كاف - عند معارضته الشرع - لو حصل التعارض وان الدين انما كمل وتم بالنبوة وقد قال تعالى : { اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا } (المائدة/٣) .

والعقل وحده ناقص والركون اليه مخالف للاية ، وليست له الاهلية. لان تسلم اليه الامور في الوقت الذي تمت الاهلية للشرع حتى قال تعالى: { فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حسرج مما قسطيت ويسلموا تسليما } (النساء/٢٥).

فلابد من التسليم المطلق بالشرع وعدم معارضته بعقل والاغيره (٢) .

٧ - ان العقل نفسه قد دل على صدق الشرع بما جاء من تصديق العقل لنبوة محمد (ﷺ) وتقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع ، لان العقل قد شهد للشرع والوحي بانه اعلى منه وانه لانسبة له الله ..) (٦) فلا يمكن ان يتعارضا . وفي هذا الدليل نلاحظ انهم يعطون للعقل دورا في البات الاستدلال .

⁽١) ظ ابن تيمية : المصدر نفسه ٧٩ - ٨٠ ، وينظر ايضا ابن القيم : الصواعق المرسلة ٨٤ (بتصرف) .

⁽٢) ابَّن القيم : الصواعق المرسلة ٩٠ (بتصرف) .

⁽٣) المصندر نفسه ٨٨ .

٣ - ان منهج الصحابة والتابعين - وهم المرجع في بيان التشريع وبهم الاقتداء - هو الالتزام بما جاء به الشرع وعدم معارضته بالعقل^(١) فوجب الاهتداء بمنهجهم والالتزام بسيرتهم .

٤ - الارتباط بين الايمان وتصديق الشرع ممثلا في نبوة النبي (﴿ الله عَلَى ا

ان تقديم العقل يلزم عنه تحكيم الخلافات والنزاعات فاهل العقل متناقضون مختلفون ابدا , والابتعاد عن الشرع تمسكا بالعقليات ادى الى النزاع والفرقة وتمخض عن الخلاف ولايمكن للسلفية هذا ان بنسوا محنة (خلق القرآن) ومارافقها من صراع عرض المسلمين الى اوقات حرجة في تاريخهم الفكرى .

آ - ان الشرع يستلزم قطعية الادلة ، وهو قد جاء بغيبيات يعلم اهل العقل قبل غيرهم انها خارجة عن نطاق ادراكه واحكام العقل فيها سمتها الظن غالبا ولذا (فالعقل معزول عن الشرع واحكامه ، والايمكنه ان يعارض الشرع في ذلك (الغيبيات)^(۱).

الحالة الثاثية: تقاسم الاختصاص:

وفي هذه الحالة يتقاسم كل من العقل والشرع الفاعلية في ساحة البحث في العقيدة فللعقل فاعليته في كشف ما انبط به كشفه وعلق به ادراكه وللشرع ميدانه الذي لايتخلى عنه .

فتحجيم العقل و هجره لمه ميدانمه الذي اغلقت فيه الابواب ولكن ضرورات علمية وموضوعية يلزم عن اهمالها نقص منهجي اساسي جعلت السلفية يضطرون الى تحميله دوره المناط به ، تلك الضرورات متعلقة بطبيعة الميدان الذي يبحث فيه فلابد في بعض المسائل من اعتماد العقل وان كان ذلك لايعني الاستقلالية التامة اذ يبقى العقل في هذا الدور يعمل في

 ⁽١) ظ المبيوطي : صنون المنطق والكلام : ١٥١ ، عبد الخليم محمود : التفكير الفلسفي في الاسلام : ١٢٧

⁽٢) الصواعق المرسلة: ١١٨.

⁽٣) ظ عَبد الحليم محمود : الاسلام والعقل ٢٨ .

ضمن الاطار العام للشرع وذلك قائم على اساس تقسيم الخطاب الديني على طرفيه الرئيسين اللذين يغطيهما : الشريعة والعقيدة أو الفروع والاصول .

ففي الشريعة التي تضمنت تنظيم علاقة الانسان بربه وطبيعة التكاليف الشرعية التي كلف بها نجد ان سمة الاجمال والتحديد ساندة وان الانماء والزيادة والتفصيل والتحليل تركت للنظر والاستدلال والاجتهاد الشخصي لاستنباط ما اجمل أو فصل في الكتاب الكريم أو السنة المشرفة بما يتوافق مع مافيهما(1)

و هذا للعقل حالتان من الفاعلية :

الأولى: تدبر التشريع وفهمه ومعرفة ماير اد به وهذا مايعبر عنه مانقله المسيوطي عن الموقف فيه بقوله (انما اعطينا العقل الاقامة العبودية الالادراك الربوبية) (أ) ويرتبط هذا بالتكليف والعقل شرط فيه .

الاخر: الاجتهاد في الفروع واستخدام العقل في استنباطها وهو امر سمح به الشرع نفسه وليس ادل عليه من اجتهاد الصحابة والتابعين (رض) في الفروع ورفضهم ذلك في الاصول^(٢)

وهنا يتبدى دور العقل بوضوح مع الاستمرارية ذلك (أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ومالابتناهى ((الوقائع)) لايضبطه مايتناهى ((النصوص)) () هذا الاجتهاد من اهم مصاديقه القياس الفقهى عندهم وقد جعلوه احد الأصول الاربعة في الاجتهاد لتحصيل الحكم وهو امر قائم على دور مهم للعقل وأن كان اصل جوازه مستند الى الجواز بحكم الشرع () وتتأكد صلته بالعقل وتفعيل دوره فيه من اشتراط (التهدي الى مواضع الاقيسة ، وكيفية النظر والتردد فيها ، من

 ⁽١) الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٢٠٤ ، وينظر عرفان عبد الحميد :
 دراسات في الفرق ١٣٨ .

⁽٢) صون المنطق والكلام: ١٨٠ .

 ⁽٣) ظ المصند نفعه ١٥٧ (بتصرف) وينظر الشهرستاني: الملل والنحل ١:
 ٢٠٦ ، ١٩٩

⁽٤) ظ الملل والنحل ١: ١٩٩ .

⁽٥) ظ المصدر نفسه ١ : ١٩٩ .

طلب اصل أو لا ، ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه ، فيعلق الحكم عليه ، أو شبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به)(١) .

اما العقيدة (الاصول): فالسلفية يقطعون فيها بان لادور للعقل فانه تعالى قد استوفى اصولها كلها في قرآنه واوضحتها وحددتها اقوال الرسول (في الله و الفقل على الله و الفقل و النظر والاجتهاد وافعاله فلا مجال البتة للبحث فيها بالاستقصاء والنظر والاجتهاد الشخصي لذا كانوا يشددون النكير على من تصدى لذلك و هذا ماجعل الإمام الأشعري محطا لهجومهم في محاولته الاصلاحية لربط عقيدة السلف بتيار العقلنة وتأسيس ركائز البحث العقلي في العقيدة لاثباتها والدفاع عنها و هو يصف موقفها من النظر والجدل الذي يعدونه بدعة فيقول (وينكرون الجدل ، والمراء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الاثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل حتى ينتهي الى رسول الله (في الإيقولون كيف ؟ و لا لم ؟ لان ذلك بدعة) ()

والاصبول عند السلف واهل الحديث ، كالالهبات وجودا وصفات والخيبيات والسمعيات مما بينه الشرع كاملا و لامجال للعقل ان يجتهد فيها ولا وظيفة له ازاءها الا التسليم والتصديق والفهم وليس له معارضتها ، ويبقى للعقل دور المعرفة وللشرع دور الايجاب يقولون (الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل فالعقل لايحسن ولايقبح ولايقتضى و لايوجب والسمع لايعرف أي لا يوجد المعرفة بل يوجب) (أ) فهم في هذه المرحلة المهمة ذات الأثر الواضح في بدايات الأشعرية رفضوا المنهج الكلامي تماما ومن ثم رفضو ا محاولة التوفيق بين العقل والشرع لاثبات مسائل العقيدة وجعلوا المصدر الوحيد للعقيدة والمعتمد في استنباطها وبيانها مايفهمونه من ظواهر النصوص الواردة في القرآن أو السنة بل ان متشابهات تلك النصوص كانت لها حصة كبيرة في ذلك اذ لما كان موقفهم متشابهات تلك النصوص كانت لها حصة كبيرة في ذلك اذ لما كان موقفهم .

⁽١) المصدر نضه ١: ٢٠٠ .

⁽٢) مقالات الاسلاميين: ٣٢٧، وينظر ايضا مصطفى عبد الرازق: تمهيد لذا ريخ الفلسفة الاسلامية ١١٨ ومابعدها في تفصيلات موقف السلف واصحاب الاتجاه السلفي من النظر واعمال العقل والكلام والجدل في العقيدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط٣ ١٣٨٦هـ، ١٩٦٩م.

⁽٣) الشهرستاني : الملل والنحل ١ : ٤٢ .

هو التوقف والتغويض فانهم تعاملوا مع تلك الظواهر والمتشابهات بدون اللجوء الى التأويل - وظيفة العقل - لتحقيق توافقها مع مقتضيات الادلمة العقلية انطلاقا من مبدئهم بعدم وجود التعارض اصلا .

ب - اثر هذا الموقف في منظورهم للعقيدة:

ان هذا الموقف القائم على الحجر على العقل وتجميد دوره في العقيدة ادى الى تحكيم الفهم المنعكس عن ظواهر النص قر آنيا كان أو نبويا او متشابهاته بل وتاكيد مرجعية فهم الصحابة والتابعين وائمة المذاهب لتلك النصوص وتحول موقفهم منها الى مبدأ قدسي وهكذا صارت العقيدة هي ما اعتقدوه انطلاقا من تلك المرجعيات وكان اهم ما ناثروا فيه في هذا الاطار ماتجلى في موقفهم في الصفات الالهية حيث لانجد للعقل دور ولا فاعلية اذ نجدهم قد (وصفوا الله عز وجل بما يبدو ان الكتاب والسنة وصفاه بها ونسباه اليه تعالى بدون نظر الى تجويز العقل لهذا الاتصاف أو إحالته له . بل بدون الرجوع الى العقل كي يجوز اويحيل(1) .

ولهذا المسلك في الصفات واثباتها يسمى السفيه واهل الحديث ب (الصفاتية)^(۱) فهم قد اثبتوا لله تعالى في صفاته (ان علمه وقدرته وحياته وارائته وسمعه ويصره وكلامه صفات له ازلية ونعوت له ابدية)^(۱)

ويدخل في ضمن نطاق اهل السنة ويمثّل موقفهم هذا في الصفات والتبرؤ من التشبيه والتعطيل فيها والاعتقاد في الابواب العقلية بأصول الصفاتية سائر ائمة المذاهب من اهل السنة واصحابهم وهم (اصحاب مالك والشاقعي والاوزاعي والثوري وابي حنيفة وابن ابي ليلي واصحاب ثور

 ⁽١) احمد البهادلي: محاضرات في العقيدة الاسلامية ج٢ (الصفات الالهية في اهم المذاهب الاسلامية) ١٩٨٠، شركة الحسام للطباعة الفنية / بقداد ط١٤٠٠ م ١٩٩٩.

⁽٢) الشهرستّاني : الملل والنحل ١: ٤٣، ٤٣.

⁽٣) البغدادي (عبد القداهر ت ٢٠٩ هـ) : الفرق بـين الفرق ٢٣٦ ، وينظر الشهرستاني : العلل والنحل حيث يقول في وصف اصل التوحيد والقول بالصفات عندهم (ان الله تعالى واحد في ذاته لاقسيم له وواحد في صفاته الازلية لانظير له وواحد في افعاله لاشريك له) ١: ٣٤ .

واصحاب احمد بن حنبل واهل الظاهر وسائر من اعتقد باصول الصفاتية)^(۱).

والمهم في هذا الباب ان رؤوس فقهاء الصفاتية قد وقفوا بوجه محاولات النظر والجدل في قضية الصفات ليدفعوا عن اتباعهم التكلف في البحث والتفتيش في المتشابهات ونفي الحاجة الى التأويل .

ولذلك اكتفوا بمرجعية الكتاب والسنة فقالوا بالصفات السبع الذاتية او المعنوية ثابقة له تعالى لورود نسبتها في الكتاب المجيد مثل قوله تعالى لورود نسبتها في الكتاب المجيد مثل قوله تعالى قسدير } (السوري/٥٠) وقوله : { وكلم الله موسسى تكليما } والنساء/١٦٤) وقوله : { إن الله كان سميعا بصيرا } (النساء/٥٠) وقوله { انما امره إذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون } (يس/٨) الى غير هذه الايات التي تثبت له تعالى صفات القدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة والحياة)(١٠)

وكذلك أثبتوا له تعالى الصفات الفعلية استناد الى الكتاب السجيد كالخالقية والرازقية والعطاء والنصرة وغيرها من الصفات الفعلية الكثيرة ونلك كقوله تعالى { اناكل شيء خلقناه بقدر } (القمر/٤٩) وقوله ونلك كقوله تعليك ربك فترضى } (الضحى/٥) وقوله { وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا } (النساء/٤٥) إذ نلاحظ في هذه الصفات وسابقتها أن الظاهر القرآني كان المستند الاساس في اثباتها له تعالى والتقاطع المنهجي الواضح يتبين بوضوح في صفات من نوع أخر هي الصفات الخبرية التي اخبر بها القرآن المجيد والمنة الشريفة فقد ادت هذه الصفات الموهم ظاهرها بالتشبيه اساسا مهما لتحديد اهم ملامح اركان وسمات المنهج المميز عند المذاهب الكلامية ، وتناول هذه الصفات وموقف السلف منها امر مهم من جهتين:

⁽١) ظ : البغدادي : الفرق بين الفرق ٢١٤ (بتصرف) .

⁽٢) اليهائلي: الصفات الإلهية ٢٠١، ٢٠٢.

الأولى: انها صفات لابد من تعاضد العقل - في ممارسته التاويل مع النقل لاستبيان دلالاتها الحقيقية وبكونها تتصل بالنص القرأنو وفهمه اتصالا واضحا ومنفردا لان معرفتها والاخبار بها جاءت غالب في النصوص القرأنية.

للثانية : ان موقف السلف منها في خصوصيته كان له اثر كبير في منهج الأشعرية في التعامل معها ، ولا سيما في بدايات الظهور عند الأشعري كما سنرى .

ويتبين موقف السلف من تلك الأيات في حالة تكاد توقع في التناقض اذ انهم في الوقت الذي يأخذون هذه الإيات على ظواهرها ويكتفون بالقول انهم يؤمنون بها كما جاءت في النص بدون تاويل أو تكييف ينظلقون - كما يقولون - من اصل اثبات تنزيهه تعالى عن التشبيه وهذا المذهب القائم على التوقف والسكوت عن تفسير تلك النصوص وكراهة الخوض فيها والسؤال عنها ، مستند الى اعتقاد السلف انها مم استأثر تعالى بعلمه هذا الاستناد يقوم في اساسه على فهمهم الإيا الكريمة { وما يعلم تأويله الاالله } (آل عمران/٧) حيث يقتطعون الآية من سياقها ويقولون بالاستئناف فيما بعدها(١).

يقول الشهرستاني مقررا مذهبهم حيال هذه الصفات ان بعضهم بالغ في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات وان هؤلاء الذين توقفوا في التأويل قال: عرفنا بمقتضى العقل ان الله تعالى { ليس كمثله شيء } فلا يشبه شينا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك الا انا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى { الرحمن على العرش استوى } (طه/ه) ومثل قوله { خلقت يبيدي } (سورة ص/ه) ومثل قوله { وجاء ربك } (الفجر/٢٢) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة هذه الايات وتاويلها بل التكليف قد

 ⁽١) ظ: ابو عثمان اسماعيل الصابوني: عقيدة السلف واصحاب الحديث
 ١٠٧ ، المطبعة المنيرية ، بيروت ١٩٧٠م .

ورد بالاعتقاد بانه لاشريك له { وليس كمثله شيء } وذلك قد اثبتناه يقينا)^(۱).

وهناك من السلف من قال بتأويل بعض تلك الصفات على وجه يحتمله اللفظ ، ويعرض ابن خلدون لمذهبهم بالطريقة نفسها مبعدا عن اعتقاد السلف أى احتمال للقرب من التشبيه اذ يبين اصل اعتقادهم على تغليب اللة التنزيه ويرى ان من وقع في التشبيه منهم ليسوا سوى شواذ بينهم (*) . هذا المنهج الذي اختاره السلف هو منهج السلامة كما يسمونه (٦) لذلك نجدهم يقولون في هذه الصفات الخبرية منطلقين من ظاهر النص القرآني(') انه سبحانه على عرشه كما قال { الرحمن على العرش استوى } (طه/٢٥) وان له يدين بلاكيف ، كما قال { خلقت بيدئ } (سورة ص/٧٥) ، وكما قال { بل يداه مبسوطتان } (الماندة/٦٤) وان له عينين بلا كيف كما قال { تجري باعيننا } (القمر /١٤) ، وان له وجها كما قال { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) ويثبتون له الرؤية بالابصار يوم القيامة مستندين الى قوله تعالى { وحوه يومنذ ناضرة الى ربها ناظرة } (القيامة/٢٢-٢٣) ... الى غير ذلك من الصفات التى شكل الظاهر القرآنى مرتكزا اساسيا فى اثباتها وان وضعوا أ لذلك تحرز أفي تاكيد انهم يحكمون بان الايات المتشابهة لاتدل على تشبيه الخالق بالمخلوقين ، فإن الله تعالى منز ه عن صفات الحوادث مطلقا فهم يتبتون الظاهر مطلقا ويؤمنون به مع نفى المماثلة بين صفات الباري والصفات الإنسانية (°) و هكذا صار معتمدهم في اثبات الصانع و تحديد صفاته هو الخبر

⁽۱) الملل والنحل ۱: ۹۲

 ⁽۲) راجع المقدمة ص ۲۳ ع - ۶۶۶ .

⁽٣) الملل والنحل ١: ١٠٤ (بتصرف).

⁽٤) ظ الأشعري: مقالات الأسلاميين ٢٢٠ وانظر ايضا ص ٢٦٠ .

⁽٥) ينظر ابن خُزِّيمة (محمد بن اسحاق) : التوحيد والنبات صفف الرب ١١ ، تحقيق محمد خليل ١٩٦٨ م ، الشهرستاني : العلم والنحمل ١٠٥ ، ١٠٥ ، ابين القيم : الصواعق العرسلة ١٣٤ .

الصلار عن النبي (﴿ ﴿) ولاطريق للعقل في ذلك ، فرفضوا جميع الادلة التي تقوم على اسس عقلية وعثوها واهية لاتصلح لهذا الامر الخطير واهم تقودهم لها انها قد تصلح للضد فبدلا من اثبات الصانع تعالى فانها ربما استخدمت في نفي الصانع .

والحديث عن الصفات عموما لاسيما الخبرية منها وهي اصدق مايقع في باب المتشابه يجرنا الى ضرورة استكناه موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه بغض النظر عن كون مصاديقه متعلقة بالصفات أو بالاصول الاخرى للعقيدة وهو موقف يحدد بعض ملامح المنهج عموما عندهم

ج - المحكم والمتشابه عند السلف

يمكن تشكيل ملامح تصور اجمالي عن موقف السلف من قضية المحكم والمتشابه من خلال اشارات عديدة ذات طابع تطبيقي اكثر منه تنظيري منهجي

فبغض النظر عن تحديد المفهومين عندهم - وقد سبقت الاشارة اليه - نجد انهم يحددون المحكم من الكتاب - وهم في ذلك كباقي من نظر فيه - على اسس تقدم وتؤهل طروحاتهم في تصورهم للعقيدة ، فكل ماجاء من الايات ظاهرها أو نصبها بل حتى الكثير من متشابهاتها يعد على وفق معاييرهم في التوقف والتفويض في درجة قدسية المحكم من حيث عدم التطرق لمحاولة كشف دلالاته أو تأويله فهم ياخذون النصوص على ماجاءت ويفهمون المراد منها على مادل ظاهرها عليه . وموضوعنا الرئيس هنا هو المنشابه وعلمه فهو ماينعكس تطبيقيا على المنهج وسيكون البحث فيه على وفق ثلاثة محاور:

١ - الموقف من اية المتشابه:

من الاشارات المهمة المفيدة في تحديد موقفهم من الآية الكريمة قوله تعلى { هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات ، فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله ومايعلم تاويله الاالله والراسخون في

⁽١) ظ ابن القيم : الصواعق المرسلة ١٢٦ ، ١٢٧ .

العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا . } (أل عمران/٧) ، مايورده الشهرستاني من سبب توقف السلف عن تقبيل دور العقل في الموقف من الإيات الموهمة للتشبيه و عدم تفسيرها إذ ان احد اسباب ذلك كما ينقل هو المنع الوارد - كما يفهمون - في هذه الآية وان سبب عدم اقدامهم على التأويل هو التحرز عن الوقوع في الزيغ الوارد نكره في الآية (١) وهذا يعني انهم يقولون بالاستئناف في الواو في قوله تعالى { لايعلم تأويله الاالله والراسخون في العلم } واكثر تفصيل وتحليل لمذهب السلف في المتشابه وموقفهم من الآية الكريمة تضمنه كتاب اساس التقديس للفخر الرازي وسنلاحظ لاحقا انه يتبنى مع الاشاعرة هذا الموقف فالمحصلة النهائية لمذهبهم فيه تنطلق من اساس معياري يضعونه مبدأ يفهم في ضونه كل لمذهبهم فيه تنطلق من اساس معياري يضعونه مبدأ يفهم في ضونه كل الماقع تحت اطار التشابه ذلك ان الموقف من المتشابهات عندهم يتمثل في يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولايجوز الخوض في تفسيرها)(١).

ولاشك ان هذا الموقف يؤكد انهم يقطعون انها مما لايعلمه الا الله ويفسرون الآية على هذا الاساس وهذا ماتبين بوضوح في احتجاجهم على رأيهم بعدة وجوه يهمنا منها هنا مايتعلق بفهم سياق الآية وتحديدهم المراد منها اذ يستدلون على وجوب التوقف في المتشابه بعدة وجوه: الأول^(۲) منها مبنى على فهم الآية كالآتي:

ا ـ تضمن الآبة في سياقها معنى الذم لطلب المتشابه حيث قال تعالى
 (فاما اللين في قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتفاء الفتنة }
 (ولو كان طلب المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك) ...

٢ - ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم { يقولون امنا
 به } وقال في سورة البقرة { فاما الذين امنوا فيعلمون انه الحق

⁽١) ظ: الملل والنحل ١: ١٠٤.

 ⁽۲) ظ: اساس التقديس في علم الكلام: ۱۸۲ ، مطبعة مصطفى البابي الحليى ، مصر ، ۱۳۵٤ هـ - ۱۹۳٥م.

 ⁽٣) المصدر نفسه ١٨٢، ١٨٤ ، وينظر ايضا الملل والنحل ١٠٤ .

من ربهم } (الآية/٢٦) فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتاويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به من مدح .

٣ - لو كان قوله تعالى { الراسخون في العلم } معطوفا على قوله ((الا الله)) لصار قوله ((يقولون أمنا به)) ابتداء وانه بعيد عن الفصاحة لانه كان الأولى ان يقال : وهم يقولون أمنا به أو يقال ويقولون أمنا به .. ومن ثم فإن القول بالعطف يحتاج الى تاكد بينما القول بالاستئناف لايحتاج الى ذلك .

٤ - وهو افضلها كما يراه الفخر الرازي قوله تعالى { كل من عند ربنا } يعنى انهم امنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، اذ لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة .

اما الوجه الاخر فيستند الى موقف الصحابة والتابعين وينطلق من الجماعهم على ان هذه المتشابهات في القرآن والاخبار كثيرة والدواعي الى البحث عنها والوقف على جقائقها متوافرة فهم كانوا اولى بالتأويل ان كان صحيحا وجائزا ومن ثم فلامتناعهم عنه - اذ لو فعلوا لاشتهر ونقل الينا بالتواتر - وعم نقله الينا عن احد منهم علمنا ان الخوض فيه غير جائز (۱) ويقول الصحابوني موضحا موقفهم من المتشابه انهم (يكلون علمه الى الله تعالى ، ويقرون بان تأويله لايعلمه الا الله كما اخبر الله عسن الراسخين في العلم انهم يقولون في قول تعالى في والراسخون في العلم يقولون آمنا به كمل من عند ربنا ومايذكر الا اولو الالباب في العلم يقولون آمنا به كمل من عند ربنا ومايذكر الا اولو الالباب في النهاد التي اوردت اصول التعامل مع المتشابهات من المتشابهات الخيرية وكيفية فهمهم من المتاويل منطلق من هذا الفهم وهم يوردون على رفضهم إياه والتوقف عن معالم من منظاق من هذا الفهم وهم يوردون على رفضهم إياه والتوقف عن معالمة الايات على وفق ادلة العقل باخراجها عن دلالة ظواهرها

⁽۱) اساس التقديس ۱۸۵ ، ۱۸۰

⁽٢) ظ عقيدة السلف واصمحاب المحديث ١٠٧.

ادلة تكاد تنطلق من المحاور العامة التي جاءت الأية الكريمة لبيانها وتستند ادلتهم هذه بالتالي الى فهمهم الآية وهي ما يمكن إجماله في الأثر. .

اً - المنع الوارد في القرآن الكريم ويقصدون به الآية الكريمة واضافتها الزيغ الى من مال إلى تأويل المتشابهات - كما يفهمون - واضافتها الزيغ الى من مال إلى تأويل المتشابهات - كما يفهمون - ومن ثم فعم التعدد ال

ومن ثم فهم ابتعدوا عنه (أ) تحرزًا عن الوقوع في الزيغ فيؤمنون بها كما جاءت ولايتعرضون الى تأويلها ويغوضون معانيها الى الله تعالى .

٢ - سايتعلق بدرجة الحجية في الدليل فالتأويل امر مظنون بالاتفاق وصفات الباري تعالى يجب ان يرجع فيها الى ماهو قطعي والقول فيها بالظن غير جائز فربما أولت الآية على غير مراده تعالى وأدى ذلك الى الوقوع في الزيغ ولذا فهم يقولون كما قال الراسخون في العلم: { كل من عقد ربنا } أمنا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله ولمنا مكافين بمعرفة ذلك ، اذ ليس ذلك من شر ائط الايمان واركانه .

٣ - يرجع الى طبيعة التأويل وكونه ظنيا فهو يختلف باختلاف وجهات النظر عند المتصدين لفهم النص ، فاذا ترك الباب مفتوحاً لتفسير ات مختلفة متباينة فذلك من شانه تغريق الامة وهو حرام ومايؤدي اليه محرم ايضا ولذا صبار السلف الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه المتشابهات بدون تأويل وتفرق واختلف من بعدهم فرق لانهم اقتحموها.

ج - علاقة الأشعري ومذهب بالسلف (اهل السنة واصحاب الحديث)

يقول الإمام الأشعري في كتابه الابانة وهو الذي يمثل المنطلق الحرئيس لاصلاح عقيدة اهل السنة مع الالتزام الشديد بخطوطها العريضة وأصولها ، في تأكيد منه لعدم خروجه عن الخط العام للسلف في مسلكه الجديد ، وخصوصا ارتباطه باصول العقيدة التي التزم بها . الإمام احمد بن حنبل (ت : ٢٤١ هـ) : قولنا الذي نقول به وديانتنا التي

 ⁽١) ظ الملل والنحل ١٠٤ ، الفخر الرازي : اساس التقديس ١٨٣ ، د عرفان عبد الحميد دراسات في الفرق : ٢١٤ .

ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا (﴿ قُ) وماروي عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون لانه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق ورفع به الضلال واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائفين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من اصام مقدم وخليل معظم مصضخم وعلى جميع المسة المسلمين)(۱)

وهو يؤكد ذلك اثناء عرضه لمذهب اصحاب الحديث واهل السنة في مقالات الاسلاميين فيقول (وبكل مانكرنا من قولهم نقول واليه نذهب)(٢).

ان هذه الصلة والتبعية لمذهب السنة واهل الحديث تبدو واضحة في المراحل الأولى من الاتجاه الجديد وقد حاول فيها الإمام الأشعري ان يكون متوافقا في طروحاته مع مذهبهم وتمثل ذلك في اهم سمتين في موقفه منهم:
الأولى: انه وقف بوجه خصومهم المعتزلة وكان انقلابه عليهم انطلاقه مممة في تشكيل الاتحاه الحديد الذي لم بخرج كثير اعن الخط الفك ي لاها،

الأولى: انه وقف بوجه خصومهم المعتزلة وكان انقلابه عليهم انطلاقه مهمة في تشكيل الاتجاه الجديد الذي لم يخرج كثيرا عن الخط الفكري لاهل السنة والحديث في بداياته .

الآخرى: انه ربط نفسه ابتداء بهذا الخط وتبنى طروحاته وارائه واهم الأسس التي قام عليها والنصين السابقين يدلان على ذلك بوضوح، هذا من جهة ومن جهة اخرى فانه مع الحنابلة تحديدا كان شديد المرونة واكثر من مدح امامهم احمد بن حنيل لكننا نلاحظ مع ذلك انهم لم يغفروا له اهم ماقام عليه مذهبه الجديد وهو اقحامه علم الكلام والنظر والجدل في علوم الدين فوقفوا في وجهه (٢) وقد كانت المذاهب الفقهية الاخرى اكثر مرونة معه واستطاع ان يمهد للاعتراف بعلم الكلام وبالمسلك الجديد في ضمن الاطار العام لمذهب اهل السنة والحديث ليجعله في النهاية ممثلا لهم . خصوصا ان المذاهب الاخرى اكثر قربا من تقبل دور للعقل لاسيما الاحناف منهم لانهم من مدرسة

⁽١) الاباقة عن اصول الديانة ٨٠ ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .

⁽٢) مقالات الاسلاميين: ٣٢٥

^{(ُ}٣) ظ احمد معمود صبحي : في علم الكلام ٢: ١٦ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط0 ، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م م

الرأي في الفقه وكان لتلامذته من بعده واهمهم الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ومحمد بن تومرت مهدي الموحدين (ت ٥٢٤ هـ) دور كبير في تحصيل اعتراف المالكية لعلم الكلام والبحث العقلي والمسلك الجديد عموما^(١).

وسنلاحظ عند البحث في منهجه ان هذا الموقف من الأشعري لم يكن على اطلاقه الوارد في تصاريحه هذه وانما اختط لنفسه المنهج الوسط الذي سنتناوله هناك ايضاً والذي سبكون له اثر كبير في اصلاح عقيدة اهلُ الحديث وابعاد التصورات التي وقع فيها المجسمة والحشوية القائلين بالتجسيم والجهة والجبر . الى غير ذلك من العقائد الموروثة عن الملل الآخري وخصوصا اليهودية والنصر انية التي بخلت الى صفوف المسلمين عن طريق الاحبار والرهبان وماكان لهذه الخطوة ان تلاقى النجاح الذي كان يامله وحققه فعلا مع اتباعه من بعده لولا اعلانه الانقلاب عن عقيدةً الاعتزال وانحراطه في اصحاب الحديث(٢) والذي مهد له القول الذي اوريناه وهناك عامل أخركان له اثره الواضح في النجاح المتحقق في عملية الاصلاح هذه وهو مقدرته الفكرية الكبيرة التي تمرنت على مسلك المعتزلة اصحاب التفكير العقلى والنظر والجدل فاكتسب منهم اصول التشبيه والتنزيه التي لم يستطع الأنسلاخ عنها وبقيت ذات تناثير كبير على مسلكه العام في عقيدته وكان اكثر قربا منهم في المراحل المتأخرة من منهجه و أن كان قد خدم الحشوية نوعاً ما حين أمد عقائدهم بسيل الإدامة عندما اعاد تكرار الكثير منها في كتابه الابانة والتزمها واعتمد لاثباتها النصوص والروايات وهو مايمثل المرحلة الأولى في منهجه.

ويميل البحث في نهاية هذا المدخل الى تحاشى ايراد التطبيقات في استدلالات السلف واهل السنة والحديث بالنصوص القرآنية ومسلكهم في استنباط العقيدة اذ يكفي لتحقيق ذلك غالبا مجرد استحضار النصوص القرآنية وظواهر الابات الكريمة مع استذكار الركيزة المعيارية الرئيسة في منهجهم بأخذ الابات ظاهرها ومتشابهها بمبدأ التنزيه عن التشبيه والتجسيم والاحجام عن اية معالجة لها اذ يكتفى

⁽١) ظا احمد محمود صبحي: في علم الكلام ٢: ١٦.

⁽٢) ظ الابانة ٨ ، وينظر ايضا ابن خلكان : وفيات الاعيان ١: ٤٦٤ .

المتصدي لفهم النص هنا بمراقبة النص في حركته الظاهرية مع الجمود على موقف المتلقي فحسب و لا دور له مطلقا يتعدى ذلك .

منهج الأشعرية في فهم النص القرآني

توطئة

تطبع صورة المنهج الأشعري في العقيدة مجموعة نقاط يتصاعد الخط البياني فيها ، ويمثل المعيار الذي يؤشر حركة هذا الخط : الدور الذي يناط بالعقل في فهم العقيدة وتحديد اصولها في الجانب المنهجي ، والموقف من الصفات الإلهية وطبيعة الاعتقاد فيها لاسيما الصفات الخبرية تحديدا إذ يتقاطع ظاهر النص مع الدليل العقلي في الجانب التطبيقي . بحسب هذين الاطارين ومعايير هما يحدد الباحثون مراحل تاريخية فكرية يمر بها المنهج الأشعري . إذ نلاحظ ان هذين الاطارين يحددان مراحل التطور في المنهج الأشعري وكالاتي :

ففي الاطار المنهجي نلاحظ ان الأشعرية مرت بثلاث مراحل نشهد فيها الخط التصاعدي في اكتمال صدورة المنهج وتأسيس ركائزه وبناه الفكرية (١):

في المرحلة الأولى نشهد بداية الانطلاقة في ثورة التصحيح في عقائد اهل المنة والحديث بظهور الإمام الأشعري وتنطيع هذه المرحلة بمعالجات شكلت محاولة لتأصيل النشأة وصياغة الأسس الفكرية للمذهب ويلتحق بالإمام الأشعري في هذه المهمة التأسيسية أقطاب كبارهم القاضي ابو بكر البقلاني وعبد القاهر البغدادي وابو المعالى الجويني إذ نلاحظ تناغما واضحا في تحديد المنطلقات وتكاملا بين الخطوات المتبعة بما يشكل في

⁽١) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ٢٤ ومابعدها .

مجموعه ملامح مرحلة موحدة الجهود وان اختلفت اركانها في بعض السمات المميزة لكل قطب من هؤلاء الاقطاب .

وفي المرحلة الثانية يميل الخط الفكري الأشعري الى تحديد الاطر النهائية للمنهج وصولا الى حالة الاكتمال في تشكيل المنظومة العقائدية ونشر المذهب وترسيخ جذوره على الساحة الفكرية ويقود المسار في هذه المرحلة الإمام الغزالي ومهدي الموحدين ابن تومرت والشهرستاني.

في المرحلة الثالثة ياخذ الخط التصاعدي نحو العقانة قفزة كبيرة بالانسلاخ عن الطابع الكلامي المرتبط بمرجعيات فهم النص ليدخل في الطار يتشابك بالاتجاه الفلسفي ويركب عجلته ويستعير ادواته إذ يدخل المذهب الأشعري هنا مرحلة علم الكلام الفلسفي ممثلا في مسلك الفخر الرازي وعضد الدين الايجي.

اما في الاطار التطبيقي على اصول العقيدة وتحديد جزنياتها فنلاحظ ان الموقف من الصفات الالهية يطبع المراحل التاريخية للمذهب الأشعري والانتقال من الطابع العام لموقف مذاهب اهل السنة والحديث (الصفاتية) كمرحلة أولى تؤصل لمنطلقات الأشعرية مرورا بمرحلة ثانية يتمثل فيها دور الأشعري في ظهوره بمنهجه الجديد وتفعيل دور العقل في فهم النص القرآني واستنباط التصور الجديد لمعالجة ظواهر النصوص والانفلات من لموازم المنهج القديم الذي كان يسير احيانا بمسلك يقترب من الوقوع في مغبة التشبيه والتجسيم حيث يكتفي بالتعبد بالنصوص على ظواهرها وتلك الظواهر توهم احيانا بهذا المنحى التشبيهي على الرغم من أن الاتجاه في تتلك المرحلة بعلن أن تعامله مع النص في ظاهره محكوم بالتنزيه عن تلك المرحلة بعلن أن تعامله مع النص في ظاهره محكوم بالتنزيه عن التشبيه والتجسيم ، لكن مجرد الإعلان بدون تفعيل مايلزم عن هذا المبدأ

عند التعامل مع النصوص واتضاذ موقف السكوت على النص وعدم التصرف فيه لايكفي لتحقيق هذه الحالة. وفي هذه المرحلة يعضد عبد القاهر البغدادي منهج الأشعري في الصفات والمرحلة الثالثة يمثلها القاضي الباقلاني والجويني بقولهما بنظرية الإحوال^(۱) في الصفات الالهية والتي تهدف الى دفع الاشكال القائم على ان القول بمغايرة الذات الالهية للصفات يلزم عنه تعدد القدماء^(۱).

ومايهم البحث في هذه المراحل على اختلاف المعايير المحددة لطبيعتها وتقسيمها مايتعلق منها بفهم النص القرآني عند الأشعرية .

وقضية منهج فهم النص القرآني عند الأشعرية تكاد لاتتاثر بطبيعة التغيرات والمراحل التي يمر بها المنهج الأشعري العام بما يمكن ان يحدد بمراحل معينة يفصل بينها بمعايير واضحة تاريخيا أو فكريا اذ تلاحظ تداخلا لمعايير النص ومسالك الفهم له نفسها بين مراحل متقدمة

⁽١) مبتكر النظرية الأول هو ابو هاشم الجبائي المعتزلي (ت ٢٢١ هـ). ويرى بعض المتكلمين انه ليس للحال تعريف محدد بالحد أو الرسم ، اذ ليس لها حد حقيقي لكي تعرف بحدها وحقيقتها على وجه يشمل الاحوال كلها الا ان الجويني يعرفها في كتابه الارشاد بانها (صفة لموجود غير متصفة بالوجود ولابالعدم) ص ٨٠ نشر الخانجي القاهرة ١٩٥٠م ويقسمها للقائلين بها على قسمين :

١ - الحال المعللة ، ٢ - والحال غير المعللة .

الحال المطلة: هي كل حكم ثبت للذات بسبب معنى قام بها ككون المالم عالما والقادر قادرا ونحو ذلك من المعاني التي إذا قامت بمحلها اوجبت له حالا.

والحال غين المعللة: هي كل صفة البات أذات من غير علة زائدة على ألذات اذ انها كل وصف لايرجع الى نفي ولايتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به

ينظر: الجويني: الشلطل في اصبول الدين: ١٣٠ تحقيق د. على سلمى النشار منشأة المعارف الاسكندرية ١٩٦٩ م، الارشاد الى قواطع الانلة في اصبول الدين: ٨٠ ، تحقيق محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم ، نشر الخلجي مصر ، الشهرستةى : نهلة الاقدام ١٣٢ .

⁽٢) البهادلي: محاضرات في العقيدة الاسلامية ٢: ١٨٣-٢٥٣.

من الأشعرية ومراحل متاخرة كموقف التفويض - في سبيل المثال - الذي نلاحظ ظهوره في المراحل المتاخرة عند الأشعرية في احد موقفين للفخر الرازي بعد ان ظهر في المراحل الأولى والجذور والبدايات ممثلة في عقيدة اهل السنة - كما تبين لنا سابقا -.

وقد لاحظ البحث تصديقا لذلك ان فهم النص القرآني عند متكلمي الأشعرية تحكمه مجموعة عناصر مشتركة ، تتوزع ملامحها وابعادها ومصاديقها على اداء كل منهم - مع تفاوت ملحوظ أو غير ملحوظ - وتشكل بمجموعها تصورا عاما نجد تاثيره واضحا في رؤيتهم العامة للعقيدة واصولها واسس بنانها انطلاقا من النص القرآني الذي يشكل المرجعية الكبرى التي توظف المرجعيات الاخرى كلها لتؤدي الى تاكيد منظوره للعقيدة حسب الفهم الأشعري لهذا النص

لذا ارتاى البحث ان يتابع تلك العناصر المشتركة وانتزاع ابعاد المنهج الأشعري في فهم النص القرآني من خلال تحديد موقف الأشاعر تمنها لانها تقدم صورة اكثر تكاملا لهذا المنهج في الوقت الذي تقدم المراحل التأريخية وتقسيماتها تصورا عن المنهج الأشعري الكلامي العام الذي ربما طبع في بعض اوقاته ومحطاته الفكرية لاسيما المتاخرة منها بطابع المرجعيات الاخرى ولا سيما العقل وطرائق الاستدلال المستندة الى مداركه والسنة الشريفة والاجماع التي طبعت المراحل الأولى بالذات

لذلك كله وتماشيا مع منهج هذه الرسالة الذي اتبع في تناول منهج المذاهب الكلامية السابقة فان البحث سيتناول موقف الأشاعرة من اغلب القضايا المبحوثة عند تلك المذاهب لتحديد ملامح المنهج الأشعري في التعامل مع النص القرآني انطلاقا من خصائصه وطبيعته التعبيرية

ومجموعة الادوات التي تستلزمها عملية فهمه ومقتضيات كشف دلالاته لهذا سنتمحور المباحث الاتبة حول مجموعة قضايا على رأسها:

العقل وموقف الأشاعرة منه وطبيعة الدور الذي يؤهل له عندهم ثم علاقة العقل بالشرع ، واين يتعارضان ، وفي اية نقطة يبدأ دور كل منهما ، وفي أي المسائل يستقل كل منهما وايها يتحدان في العمل فيها ، وفي بيان طرائقهم في الاستدلال ودور العقل فيها وخصائص النص القرآني البيانية ممثلة في قضية المحكم والمتشابه والموقف ازاء المتشابهات كركيزة اساسية في المنهج الأشعري واي منهج آخر ثم التأويل وموقفهم منه وابعاد فهمهم لأسسه ثم ينتهي البحث الى محاولة انتزاع السمات والخصائص العامة للمنهج الأشعري في فهم النص القرآني قبل ان يتلمس الجوانب التطبيقية للتحقق من تطبيق اصول المنهج واسسه عند التعامل مع النص القرآني في المبحث الاخير من المنهج

الفصل الأول علاقة العقل بالشرع وطرانق الاستدلال على العقيدة

توطئة:

تتعدد الملامح المشكلة لتصور الأشاعرة للدور الذي يمكن للعقل ان يقوم به في عملية استنباط اصول العقيدة وفهم النص ، وتتعدد طرائق الوصول الى هذا الاستنباط فتنفصل مرة وتتضافر اخرى تعرف أو استدلالا ، وبالتالي تتبين من الحالتين ملامح العلاقة بين العقل والسمع ودوريهما في تشكيل المنظومة العقائدية ولاستبيان ملامح منهجية مهمة لها الرها في تصور منهج الأشاعرة في فهم النص القرآني لابد من متابعة هذه المحاور الثلاثة :

- أ موقفهم في قضية التحسين و التقبيح .
 - ٢ طبيعة علاقة العقل بالشرع .
- ٣ طرائق الاستدلال الأشعري في العقيدة .

المبحث الأول

التحسين والتقبيح

ترتبط هذه المسالة عند الأشاعرة بعقيدتهم في التوحيد وقولهم في حرية المشيئة الالهية المطلقة وقد بحثها الإسام الأشعري في باب التعديل والتجوير (1) على سبيل التطبيق من خلال مايترتب على موقفه فيها.

وقد نقل الشهر ستاني عنه في اصول عقيدته انه يذهب الى التحسين والتقبيح الشرعيين وان مبناه في ذلك انه لايجوز الايجاب على الله تعالى اذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء (٢).

 ⁽۱) ظ اللمع في الرد على اهل الزينة والبدع: ١١٦-١١٧ ، تصحيح وتعليق د .
 حموده غرابه مطبعة مصر القاهرة ١٩٥٥م .

⁽٢) الملل والنحل ١: ١٠١ .

والواجبات عنده كلها سمعية والعقل لايوجب شيء ولايقتضني تحسينا ولاتقبيحا (١٠) .

وتاسيسا على هذا فلا وجوب على الله من جهة العقل فيما ترتب على التحسين والتقبيح العقليين عند الإمامية والمعتزلة من مسائل كمعرفة الله تعالى وبعث الرسل وشكر المتعم واثابة المطيع وعقاب العاصبي والصلاح والاصلح واللطف)(٢) فهذه كلها تجب بالسمع لا العقل .

وهذا الموقف في المسالة هو ماذهب اليه مشايخ الأشعرية (انه لايعرف بالعقل حسن شيء من الاشياء ولاقبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع)⁽⁷⁾ فالافعال قبل ورود الشرع خالية من الحسن والقبح بمعنى ترتب تحسينا ولاتقبيحا والحسن والقبح مرتبطان بالشرع فالحسن ماحسنه والقبح ماقبحه)⁽³⁾.

وير تبط هذا بطبيعة المرجعيات التي يستند اليها الأشاعرة ولمن تكون الحاكمية للعقل ام الشرع بل العكس هو الصحيح ولذلك فطريقتهم في فهم العقيدة واستنباط اصولها تستند الى ما جاء في الشرع ثم اللجوء للأنلة العقلية لا ثبات صحة ما استنبطوه فالعقل

⁽١) الملل والنحل ١: ١٠٢.

⁽۲) المصدر نفسه: ۱۰۲

⁽٣) شيخ زادة (عبد الرحيم بن على): نظم الغرائد وجمع الغوائد في بيان المسائل التي دفع فهما الاختلاف بين الماترينية والأشعرية في العقائد ص٢١ المطبعة الادبية مصرط١

وينظر الوضاء الفخر الرازي: الاربعين في اصول الدين ٢٤٦ ومابعدها مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر ابلد الذكن ط1 ١٣٥٣ هـ.

⁽٤) البغدادي (ابو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي ت: ٣٢٩ هـ) اصول الدين ٢١٠ ، وينظر ايضا : الاسغرابيني ابو المطفر طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ) : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين ١٠٥١ -١٦٠ مكتبة الخانجي / مصر ، الجويني ابو المعالى (ت ١٧٨ هـ) : الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد ٣٥٨ -٢٥٦

هذا يمكن أن يكون معينا للمعرفة الدينية ومقررا أوامر الشريعة ومتعقلا قضاياها ، وادلته مركبة على السمعية أو معينة في طريقها^(١)

وحقيقة الخلاف في الحسن والقبح وطبيعةً دور العقل فيهما لا تشمل معانيهما كلها اذ تتفق الأشعرية مع العدلية ^(٢) والماترينية في معنيين وتختلف في معنى ثالث اذ ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة ^(٢) :

الأول : ماكان صنفته صنفة كمال فحسن ، وماكان صنفته صنفة نقصان

فقبح .

الثاني : ماوافق الغرض فهو حسن ، وماخالفه فهو قبيح .

ولانزاع في ان هذين المعنيين يدركهما العقل ولاتعلق لهما بالشرع .

الثالث : مايتعلق به المدح في العاجل والثواب في الأجل يسمى حسننا ، ومايتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الأجل يسمى قبيحا .

وهذا المعنى الاخير بمعنى ان الفعل يتصف بنفسه بالحسن أو القبح وبالتالي كونه (متعلق الذم والعقاب أو متعلق المدح والثواب هل هو لاصل صفة قائمة بالفعل) (أ) هو مافيه النزاع بين الأشاعرة وغير هم ولانزاع لهم عندهما عبارتين عن رغبة الطبع ونفرته انهما معلومان بالعقل ويقوم موقف الأشعرية هنا لاعلى اساس نزع الاهلية بكل معانيها عن العقل ابتداء ، فهم يفرقون بين حصول المعرفة ووجوبها . فلا خلاف لهم في اصل حصول المعرفة وان العقل طريق اليها انما الخلاف في الوجوب ولذلك يقول الأشعري (المعارف كلها انما تحصل بالعقل وتجب بالسمع) (أ) ولهذا المبدأ (المعارف كالها اصدف القيدة وتفعيل الدليل المسمعي فيها ، وهو القرأني في مقام استنباط اصول العقيدة وتفعيل الدليل السمعي فيها ، وهو ماستنبين ملامحه بوضوح اكثر عند البحث في طبيعة العلاقة بين العقل ماستبين ملامحه بوضوح اكثر عند البحث في طبيعة العلاقة بين العقل

⁽۱) محمد عبده : بين الفلاسفة والمتكلمين ١: ١٩٨ ، تفاصيل محمد ابي زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ١٧٧ ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلمفة الاسلامية ٢٨٧ ، ٢٩٣

 ⁽٢) العدلية: مصطلح يطلق ويراد به الإمامية والمعنزلة لقولهما باصل العدل وكونه ضمن اصول الدين الخمسة عندهما.

⁽٣) ظ شيخ زاده : نظم الفراند ٣٢ .

⁽٤) الرازي : الاربعين ٢٤٩ .

^(°) ظُـ: الشَّهْرِ سَلَقَيَّ: نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٧١ ، تصحيح الفرد جيوم مطبعة المثني ، بغداد :

والشرع ودور كل منهما في نلك ، وطبيعة الاختصاص الموكل اليه ، حيث تتأثر عملية الاستدلال وطريقه بكون المسألة المستدل عليها واقعة في ضمن اطار العقليات ام السمعيات ، بغض النظر عن السمة الواضحة عند الأشاعر تفي تعاضد الدليلين وتواردهما على استنباطاتهم اصول المذهب في العقيدة .

المبحث الثاني

علاقة العقل بالشرع

تمثل طبيعة العلاقة بين العقل والشرع وابعاد فهم الأشاعرة لها وتحديدهم اسسها منطلقا مركزيا وركيزة اساسية في المنهج الأشعري عموما وهي ذات تأثير كبير في تحديد السمات العامة للمذهب، وقد طبعت اداء متكلميه عموما وتمثلت انعكاساتها على فهمهم النصوص القرآنية وتوجيهها لاستنباط اصول العقيدة وينبغي لتشكيل تصور عن هذه العلاقة وذلك الفهم متابعة مجموعة امور تتحدد في ضوئها جملة من الأسس والمنطلقات المؤثرة في المنهج الأشعري لذا سينقسم البحث هنا على المحاور الأتية:

- ١ حقيقة العلاقة بين العقل والشرع.
- ٢ اختصاص كل منهما في استنباط العقيدة .
- ٣ السمات العامة للمنهج الأشعري تبعا لموقف في المحورين السابقين.

المطلب الأول: العلاقة بين العقل والشرع

سبق ان اتضح لنا ان منهج السلف - والسلفية فيما بعد - قائم على ان لاتعارض بين العقل والشرع وان القول بذلك بدعة فالمعارض مرفوض مطلقا و هو من عمل الشيطان^(۱).

وعند استعراض مواقف متكلمي الأشعرية نجد ان هذه القضية من الثوابت في منهجهم فالعقل والشرع يستحيل ان يتناقضا وان حصل ذلك فهو

⁽١) ظ: ابن القيم الجوزية : الصواعق المرسلة ١٣٠ ومابعدها .

تعارض ظاهري حيث ينحل بتأويل الدلالة الشرعية الى مايوافق العقل لانه يستحيل تصور أن يأتي الشرع بما يناقض العقل يقول الغزالي (لايتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول) (١٠ ولذلك فاذا ورد في السمع ملقضي العقل باستحالته وحد فيه التأويل (١٠ و

وهذا الموقف قائم على ان الأشعرية لايحكمون العقل مطلقا وانما الحاكمية في العقيدة عندهم للشرع ويرون في ذلك ان صدق الشرع متوقف على تصديق العقل ابتداء له والا كان ذلك وقوعا في الدور (٢) يقول الغزالي (النقل جاء من العقل وليس لك ان تعكس)(٤) ويقول في يقول الغزالي (النقل جاء من العقل وليس لك ان تعكس)(٤) ويقول في تفصيل اثر بدل على ثقته بالعقل فيراء المقياس في قياس صدق ماجاء الشرع (بالعقل عرف صدق الشرع ولولاصدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل)(٤). ويفصل البغدادي القول اكثر في هذه المسالة فيقول (انما اضيفت العلوم الشرعية الى النظر لان صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال)(١) فثبوت الشرع متوقف على معرفة اله تعالى تتوقف على صدق المخبر عنه أي على بعثة الانبياء عليهم السلام ولو توقفت على صدق المخبر على الشرع لزم الدور وهو عليهم السلام ولو توقفت تلك المعارف على الشرع لزم الدور وهو

ولذلك تراهم يعدّون دلالة الشرع يقينية مع عدم المعارضة العقلية لكنها تكون ظنية ان حصل المعارض(^^).

⁽١) الاقتصاد ١٣٢ .

⁽۲) الاقتصاد ۱۳۳ بتصرف

⁽٣) الدور : توقف الشيء على مايتوقف عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أعلى ب وبالعكس ، أو بمراتب ويسمى الدور المضمر كما يتوقف أعلى ب وب على ج وج على أ / الجرجاني : التعريفات ٦٢ .

⁽٤) ميزان العمل ٣٣٩ .

⁽٥) ظ: د: جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية ٤٣١.

⁽٦) ظر: اصول الدين ١٤ - ١٥ .

 ⁽٧) ظ الغزالي : ميزان العمل ٣٣٩ ، الاقتصاد ٣٠٤ ، ١٣٣ ، وينظر : صبحي : في علم الكلام ٢: ٢٩٨ .

⁽A) ظ الجرجاتي: شرح المواقف ٢: 30-00.

يقول الغزالي في ذلك (كل ماورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لايتطرق اليها احتمال)(١).

وهذا مايدفع الى ضرورة التأويل عند حصول التعارض الظاهري بين العقلي والنقلي فان ماقضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به .. وإذا توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة و لاجواز وجب التصديق ايضا لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة)(٢).

هذه الحاكمية الابتدائية للعقل و مالزم عنها من مقايسة ظاهر النص السمعي ومعيارية عدم مخالفته العقل - فيما للعقل فيه دور - تمثلت في فكر الاشعرية منذ بداياتها الأولى وسط اجواء الجمود على النص عند الحشوية واهل الحديث وتمثل ذلك عندهم في مسلكين يكادان يطبعان المنطلقات والبدايات وتوجهات المنهج عند كل من اقطابهم ، هذان المسلكان هما :

الأولى: رفضهم الاتجاه السائد عند السلف واهل الحديث والحشوية في دفع العقل عن أي دور في استنباط العقيدة بالمنع عن النظر والاستدلال ومعاداة الكلام والبحث في امور العقيدة بالمنهج العقلي يقول الاشعري في بيانه الواقع الذي عليه هؤلاء: (اما بعد فان طائفة من الناس جعلوا الجهل راس مالهم وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين ، والما الله التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن اصول الدين ونسبوه الى التضلال وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والالوان والاكوان والجزء والطغرة وصفات الباري عز وجل بدعة وضللة ، وقالوا: لو كان هدى ورشاد لتكلم فيه النبي (ﷺ) وخلفاؤه واصحابه .. فلما لم يرووا الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا ان الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لانه لو كان خيرا لما فات النبي المكلم فيه بدعة والبحث عنه ضلالة لانه لو كان خيرا لما فات النبي الخوض في علم الكلام ولذي يصدر به رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام ردا على الاتجاه الذي يصفه ، يدفعه في صفحات الخوض في علم الكلام ردا على الاتجاه الذي يصفه ، يدفعه في صفحات

⁽۱) الاقتصاد ۱۳۲ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٣٣ .

⁽٢) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام : ص٢ ، مطبعة مجلس دانـرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن ١٣٤٤ هـ .

الرسالة بايراده الادلة من القرآن الكريم وسنة النبي (الله بيدا بالتأصيل القرأني والنبوي لموضوعات العقيدة ومسائلها ببيأن المواضع التي بحثها وتطرقت اليها في النصوص ويضع حدا معيارا مهما فيقول -بعد حديثه عن الفروع - (فاما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغى لكل عاقل مسلم ان يرد حكمها الى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحسن والبديهة وغير ذلك لان حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع ان تكون مردودة الى اصل الشرع الذي طريقه السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يبرد كيل من ذلك الي بآبه ولايخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات)(١) وهو يرجع سبب عدم خوض النبي (الله عنه الله المسائل مما يقع في ضمن العقليات كخلف القرآن والجزء والطفرة .. الى غير ذلك انها لم تحدث في ايام النبي (١١) ولو حدثت لتكلم فيها وبينها كما بين سائر ماحدث في ايامه من تعيين المسائل وتكلم فيها(١) . هذه المضرورة التي ادت بالإمام الأشعري الى مواجهة هذا الاتجاه الفكري السائد في الساحة الفكرية في عصره لتأهيل البحث الكلامي وتاصيل جذوره ودوره في الواقع الفكري لاهل السنة للدفاع عن العقيدة امام هجمة المخالفين والجامدين على النص واهل الملل الاخرى كانت سببا في مواجهة اخرى عند قطب من اقطاب الأشعرية هو الإمام الغزالي الذي سادت في عصره ايضا الدعوات الى نبذ النظر العقلى واستبعاد علم الكلام عن ساحةالعقيدة فكان رده مدويا وسط ساحة فكرية كان فيها طرف آخر هو الفلاسفة وقع في الإفراط إذا كان ذلك الاتجاه الأول قد وقع في التفريط.

بين هذين الطرفين وقف الإمام الغزالي يؤسس للواقع الفكري اسس ومباديء للخوض في علم الكلام ولمن تكون الاهلية في البحث عن اصول العقيدة وسادت هذه الفكرة اغلب كتبه اذ طالب بالجام العوام عن المخوض في البحث عن ذلك ويؤصل لاثر العقل والسمع معا في بيان العقيدة وانهما لايمكن ان يتعارضا وانما يعضد احدهما الاخر مع اختصاص كل منهما بدوره يقول (.. وتحققوا ان لامعاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول ، وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب

⁽١) المصدر نفسه ٨ (بتصرف) .

⁽٢) المصدر نفسه ٨ (بتصرف) .

الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبث الضمائر ، فميل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط)(١) ثم يلتفت الى المنهج البديل الذي يراه الحق بعد ان بين حقيقة خطأ من اتبع احد الطرفين فيقول (بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفى قصد الامور ذميم وأنى يستتب الرشاد عند من يقنع بتقليد الاثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر ،أو لايعلم أنه لامستند للشرع الا قول سيد البشر (*) ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر ، وكيف يقتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعرى كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ؟ أو لايعلم ان العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر ؟ هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر باذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثال العقل البصر السليم عن الافات والاذاء ومثال القرأن الشمس المنتشرة الضياء ، فاخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى إذا استغنى باحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن. مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان فلا فرق بينه وبين العميان فالعقل مع الشرع نور على نور)(٢) .

و هو ينتهي بعد هذا النص الطويل - الذي اورناده لما فيه من اسس تمثل موقف الأشاعرة والغزالي من المسألة خير تمثيل - الى تاكيد ان هذا المنهج هو ما عليه اهل المسنة من اصحاب البحث العقلي (الأشاعرة) حيث يقوم منهجهم على هذه الأسس متبعا تحقيق تعاضد العقل والشرع ومتانة العلاقة بينهما اذ يقول (وسيتضع لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة ، المقترح تحقيقها بقواطع الادلة انه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق) (") وتراه يجعل كتابيه (الجام الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق) (")

⁽١) الاقتصاد في الاعتقاد: ٣٠٤.

⁽٢) المصدر السابق نفسه ٤ .

⁽۲) المصدر نضه .

العوام عن علم الكلام) و (الاقتصاد في الاعتقاد) ليبان تلك الأسس وتحقيق تلك الإضافة ومما يوضح ذلك مثلا انه جعل للاقتصاد اربع تمهيدا ت تطغى عليها هذه العلاقة وبيانها والاستدلال عليها(١).

وقضية عدم التعارض ، وتعاضد العقل والسمع اخذت فاعليتها الكبيرة عند متكلمي الأشعرية وخصوصا منذ ظهور القاضي الباقلاني واضع اسس المنهج مرورا بالجويني والغزالي والرازي والايجي وغيرهم ممن لم نذكر وتمثلت تلك الفاعلية في المسلك الثاني .

المسلك الثاني: وتمثل فيه توظيف الدليل العقلي ليعاضد الدليل النقلي في اثبات مذهب الأشاعر قوبيان موقفهم في المسائل الكلامية المختلفة إذ نلاحظ ان الادلة العقلية دخلت في الاستدلال على العديد من المسائل التي ارادوااثباتها أو دفع ادلة المخالفين لهم فيه ولكن ذلك محكوم بالطابع العام للمنهج الأشعري في انه اقرب الى السمع منه الى العقل وارجحية الدليل النقلي في الاستدلال وهو ماسنمر به لاحقا ، ومن المسائل التي استدلوا عليها بالادلة العقلية وجود الله تعالى وحدوث العالم واثبات الروية وكلام الله (الكلام النفسي) وقدم القرأن ، ونظرية الكسب في افعال الانسان (٢) وغيرها .

⁽¹⁾ فالتمهيد الأول: في بيان أن هذا العلم من المهمات في الدين. والشائي: في بيان أنه من أنه ليس مهما للمسلمين جميعاً بل لطائفة منهم مخصوصين والثالث في بيان أنه من فروض الأعيان ، والرابع من تفصيل مناهج الادلة التي أوردها في الكتاب حيث قمم الادلة وانواعها ، وكان للدليل العقلي في ذلك حضور واضح الاقتصاد ٥،٤٠.

⁽٢) راجع في ذلك مؤلفات الأشاعرة حيث لامجال للتفصيل في بيانه لان فيه خروج عن هدف البحث الرئيس وتوسع لامجال له - من تلك المؤلفات : اللمع للاشعري ، و الانصف و التمهيد للباقلاني و الارشاد و الشامل للجويني وميز أن العمل و الاقتصاد وقواعد العقائد للغز الى و الاربعين و المحصل للرازي و المواقف للايجي وشروحه .

المطلب الثاني:

توزيع الادوار (اختصاص العقل والنقل)

يكاد موقف الأشاعر تمن العقل وعلاقته بالشرع ان تحكمه طبيعة الخصائص لكل منهما وبالتالي طبيعة الدور الذي يمكن لاي منهما ان يمثله في المعرفة عموما وفي استبيان مسائل العقيدة بشكل خاص .

فلكل منهما حدوده والخط الذي يبدا منه وهذه الحدود والخطوط قد تتلاقى احيانا فيتعاضدان على الوصول للمطلوب وقد ينفرد النقل بدور لايشاركه العقل فيه ، ولكن ما للعقل ان يبحثه ويدركه لايناقض السمع في تحديده إياه بل العكس حيث يستحيل ان يتعارضا .

لذلك نجدهم يبنون موقفهم على ان الادوار والاختصاصات موزعة بين العقل والسمع فهذاك مايستقل به العقل ولايحتاج السمع وهذاك مالاطريق لمه الا السمع وأن بقيت كلية أن العقل أصل لاثبات الشرع قائمة لامساس بها وهذا مايوس له الإمام الأشعري في وضع حدود فاصلة بين الاختصاصين أذ يقول (أن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة الى اصول الشرع التي طريقها السمع وحكم مسائل العقليات والمحسوسات ان يرد كل شيء من ذلك الى بابه ولا تخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات ..)(١) ونجد التفصيل في الادوار في تصوير البغدادي لمجمل مذهب الأشعرية في حقيقة نور العقل بـ (أنَّ العقولُ تدل علي صحة الصحيح ، واستحالة المحال وعلى حدوث العالم وتناهيه وجواز الفناء جملة وتفصيلا وعلى اثبات الصانع وتوحيده وعدله وعلى جواز بعثة الرسل وعلى جواز تكلّيف العباد)(٢) وبكلامه هذا يستبعد ان يكون للعقل دور في الايجاب بـل مجـرد الجـواز لان تلـك مهمـة الـشرع وهـو مـا اختلفـت فيــة الأشعرية مع المعتزلة حيث يرى الأشاعرةفي ذلك (انه لايجب على الله شيء فبعثه الرسل وتكليف العباد يندرجان تحتُّ الجوأز لا الوجوب ، وانه لايجب على احد شيء قبل ورود الشرع وان الثواب والعقاب منوطان بالامر والنهى الالهيين)(٢) وبالتالي فهم لايرون تلازما بين حكم العقل وحكم الشرع آ

⁽١) استحسان الخوض في علم الكلام ص١٠

⁽٢) اصول الدين ٢١٠ .

⁽٣) المصدر السابق نفسه ، وينظر في علم الكلام ١٢٣.

لكهم لاينكرون دور العقل البارز في اثبات الشرع اصلا فمعرفته تعالى ومعرفة صدق نبيه (%) في ادعائه النبوة والرسالة منوطان بالعقل) (1) لكن هذا الدور الذي يعطى العقل في هذه المسائل دور محدد ومقنن فاذا كان للعقل هنا فاعلية فانها محددة بالادراك فقط حيث يرى الأشعري (ان العقل يستطيع ان يدرك وجود الله ولكن العقل الله للادراك فقط، اما الأصل الوحيد المعرفة الله فهو الوحي) (1) ومن الوحي يتلقى العقل تحديدالتحسين والتقبيح اذ لاينل بنفسه على احدهما لانهما (من موارد الشرع وموجب السمع) (2) وكون معرفة الله تحصل بالعقل لايمس بكونها انما تجب بالسمع ويحدد وكون معرفة الله تحلي المكلف في هذا الاطار ب (النظر والاستدلال المؤديان الى معرفة الله تعالى وتوحيده وصفاته و علله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل وتكليف العباد ماشاء) (1)

وللغزالي تقسيم منهجي لطبيعة الامور التي يحكم بها العقل والسمع وتحديد معياري مهم بحيث تتمثل عنده انضج محاولات التحديد لابعاد هذه المسألة وجعلها في اطار منهجي بحيث يفني عن البحث عن التطبيقات التي تمثل مصاديق للتحديد حيث يقسم الامور التي لاتعلم بالضرورة على: -(°)

۱ - مايعلم بدليل العقل بدون الشرع وهر حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته واساس تفرد العقل هنا ان هذا كله مالم يثبت ، لم يثبت بالشرع وهذا راجع الى اصالة العقل في اثبات الشرع ابتداء اذ (الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع ، فكل مايتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس (السمع) .

 ٢ - مايعلم بالشرع بدون العقل و هو تخصيص احد الجائزين بالوقوع و هو موافق للعقول و هذا انما يعرف من الله تعالى بوحي والهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالهما و هذه الامور تسمى

⁽١) البغدادي : اصول الدين ٢١٠ .

 ⁽٢) ظدي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة لجنة التاليف والترجمة والنشر مصر ط٤ ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

⁽٣) الجويني: الارشاد ٢٥٨.

⁽٤) اصول الدين : ٢١٠ .

⁽٥) الاقتصاد ١٣٢.

بالسمعيات ولاطريق اليها الا السمع وحده وهذا مايتفق عليه الأشاعرة جميعًا فهو خاصة للسمع يتفرد بها^(۱).

 مایعلم بالعقل والسمع معا و هو کل مایت خر رتبة عن اثبات کلام الله تعالى کمسالة الرؤیة و انفراد الله تعالى بخلق الحرکات و الاعراض کلها و مایجرى هذا المجرى .

ويضّع الغزالي المعايير لتحديد اصول العلاقة والحاكمية بين العقل والسمع حين يبحث ماجاء في الشرع فكل ماورد به السمع ظه ثلاث حالات (٢):

 أ ـ فاذا كان العقل مجوز المه وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها وسندها.

ب - واذا كان العقل يقضي باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به .

ج - واذا توقف العقل فيه ظم يقض باستحالة ولاجواز فيجب التصديق
 به ايضاً لادلة السمع اذ يكفي في وجوب التصديق به انفكاك العقل عن
 القضاء بكونه محالا .

وخلاصة موقفه في العلاقة بينهما انه يرفض جعل العقل اصلا والنص فرعا تابعا له (اياكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع منفر)^(۱) ويجعل كلا منهما اصلا مع ترجيح كون العقل هو الحكم فيما يأتي به النص وذلك في حالة الاختلاف وحدها

هذا التحديد سيلقي بمعاييره على اراء الأشاعرةالكلامية إذ ان تفصيل الكلام في هذه الامور الاخروية خاص بالقرآن وان كان العقل يعضده في اثبات اصول بعضها كوجوب المعاد مثلاً.

⁽١) الغزالي: لاقتصاد ١٣٤ ، وينظر ايضا الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام ٢٥٨ - ٤٧٠ حيث يوردان الادلة القرآنية ومن السنة الشريفة على كل من هذه السمعيات ، وينظر صبحي: في علم الكلام ٢٥٧ ، ينظر ايضا . د جلال محمد موسى: نشأة الأشعرية : ٢٤٢ .

المطلب الثالث: السمات العامة للمنهج الأشعري

في ضدوء موقف الأشعرية من العقل ومدى اهليته في فهم النص وتوظيفه في الاستدلال تتبين لنا اهم ملامح هذا المنهج وسماته العامة ، وفي هذا الاطار نلاحظ ان معيارا مهما يفرض نفسه ليحدد تلك الملامح ، ذلك المعيار يتمثل في الواقع الفكري الذي ظهرت الأشعرية فيه وطبيعة الموثرات في تشكيله وهنا نلمس ان هذه الملامح شكلت قواسم مشتركة في المذهب في سلسلة حلقات متكاملة ليمثل كل قطب من اقطابه احدى هذه الحلقات مع جوانب من النفرد والتميز عند كل منهم لكنها جميعا تنتظم في النهاية في صورة نهائية تمثل هذه الملامح سماتها العامة التي تنتظم في سمتين رئيستين .

الأولى - ادخال العقل في البحث في العقيدة

فقد كان الواقع الفكري الذي انطلقت فيه طلائع المذهب الأشعري محكوما بتيارين رئيسين هما :

 أ ـ الحشوية واهل الحديث الذين يحرمون الخوض في الكلام والنظر ويبعدون العقل في الدلالة على العقيدة الاسلامية ويكتفون بالتعبد بظواهر النصوص .

ب - المعتزلة الذين اعتمدوا العقل ولجأوا الى تأويل كل نص يرونه مخالفا لارائهم ولايكادون يعتمدون على السنة في الاستدلال على العقيدة فجاء ظهور الإمام الاسعري ومذهبه بالاعتدال بين المنهجين فلتحقيق التوافق مع الخط الأول اثبت مرجعية الكتاب والسنة كمصدر اساسي للعقيدة ولكنه خالفهم في الوقت نفسه بان فتح الباب امام الدلائل العقلية والكلامية لتعضد ماجاء في هذا المصدر من براهين ، وانتصر للبحث الكلامي الذي واجه الأبعاد لمدة طويلة في صفوف اهل السنة والحديث وكانت رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام بداية الجنوح عن هذا الخط حتى جعل نفسه مرمى لسهام العداء من الحنابلة لاسيما انه جاء بمذهب سيكون البديل لمذهب احمد بن حنبل وموقفه في العقائد ليكون مذهبا لاهل السنة .

وهو من جهة اخرى يتوافق مع الاتجاه الاعتزالي في بحثه عن كثير. من العقليات والحسيات التي لاصلة لها بمسائل العقيدة وانما تدخل في خانة البحث الفلسفي فتراه يبحث في مقالات الاسلاميين من مسائل مثل الجسم والجوهر والحركة والسكون والجوهر الفرد والطفرة هذا في الوقت نفسه الذي ابتعد عنهم واقترب من اهل الحديث حين انكر التحسين والتقبيح العقليين وارتقى منبرا اعلن منه انسلاخه عن القول بالعدل والانقلاب على المعتزلة بالقول بالروية وقدم القرآن^(۱).

ولهذه السمة وجهان يتمثل فيهما هذا الاعتدال في المذهب الأشعري :

١ - عدم عزل العقل أو استبعاده

حيث ستناكد فاعليته بوضوح في تدعيم المنهج الأشعري وطبعه بطابع المنهجة والقيام على اسس وضوابط رصينة ليشكل خطا فاصلا وكيانا مستقلا اثبت قدرته الفائقة على مواجهة الاتجاهات المخالفة كلها وكان لاقطابه من فطاحل المتكلمين جولاتهم في ميدان البحث الكلامي ، وسيمر بنا لاحقا تفصيل طرائقهم في الاستدلال وميزة الادلة العقلية وحضورها عندهم .

٢ - عدم اطلاق العقل بلا حدود

إذ ان منهج الأشاعرة يقوم ايضا على عدم تغليب العقل على المنص ورفض التسليم التام لاحكامه الا إذا ايدها الشرع لذا حاولوا ان تكون استدلالاتهم العقلية مقترنة بالادلة النقلية وهم انما يرفضون الحاكمية المطلقة للعقل لاسباب تتعلق بأهليته وطبيعة احكامه يمكن اجمالها في :

ا - التغير وعدم الثبات في احكامه (٢) وهذا مايجعلها ظنية لاتنهض بضوابط التشريع واستنباط العقيدة .

ب - ان هناك من مسائل العقيدة ما لاطريق للعقل ان يحكم فيها ويقتصر بيانها على الشرع والخبر الوارد عنه كحشر الاجساد وبعث من

⁽١) لتفاصيل الخطبة ينظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ٩٩ م ، ابن خلكان: وفيات الاعبان ٢: ٤٤٦ . السبكي ٢: ٢٤٦ .

⁽٢) ينظر في التفصيل: الباقلاني: الِنمهيد ١٠٥ ، الجويني: الارشِاد: ٢٦٣ .

في القبور والصراط والميزان .. الى غير ذلك فهي تقع خارج نطاق العقل ومعتمد معرفتها خبر الشرع^(١) .

الثاتية: الموقف الوسط

كان لهذين التيارين الساندين في الساحة الفكرية الأثر الكبير في اشباع الجوانها بالاحساس بالحاجة الى عملية تغيير تستحضر الاعتدال وذلك بعد ان لقي الفكر مالقي من محن وفتن بسبب هذا الاستقطاب (المتمثل بطرفي الافراط والتفريط الحشوية واهل الحديث من جهة والاعتزال من الجهة الاخرى .. وكان مسار الفكر عند منحنى خطير : من الاستقطاب الى الاعتدال)(٢) فكانت هذه الحقبة من حدود ٣٠٠ هـ وهي زمن انقلاب الاشعري على المعتزلة قد طبعت بـ (مظاهر التوفيق والحلول الوسطى وقد شكلت اهم ملامح القرن الرابع الهجري ومابعده في غير علم الكلام)(٢)

وليس ادل على هذا من ظهور ثلاثة مذاهب تتبنى تلك الحلول بالاعتدال بين النقيضين المعتزلة واهل الحديث (الحنابلة) أي بين العقل والافراط في حاكميته عند المعتزلة والنقل والتعبد بظاهر النص واستبعاد العقل تماما عند اهل الحديث (الحنابلة) هذه المذاهب هي (أ) الطحاوية في مصر نسبة الى ابي جعفر الطحاوي (ت: ٣٢١ هـ) والماتريدية في ماوراء النهر نسبة الى ابي منصور الماتريدي (ت: ٣٢٣ هـ) والأشعرية وهي مذهب ابي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٢ هـ) في العراق.

فظهور هذا الاتجاه اذن يمثل ضرورة فكرية املتها حاجات فكرية وعقيدية وكان لها اثر كبير في خلق جو يتسم - نوعا ما - بالاستقرار والهدوء.

⁽١) ظ: الشهرستاني نهاية الاقدام: ٤٦٧ ، الملل والنحل ١: ١٠٢ ، ١٠٢ .

⁽۲) صبحی : فی علم الکلام ۲: ۲۷ .

⁽٢) صبحي: في علم الكلام ٢: ٣٧.

⁽٤) ظ: احمد محمود صبحى: في علم الكلام ٢: ٣٧.

وكون الأشعري قد اختط لنفسه هذا المنهج الوسط امر يكاد يتفق عليه اغلب الباحثين في سيرته أو في تاريخ مذهبه حتى كأنه قد جمع بين المذهبين في كل مورد من موارد العقيدة يقول ابن عساكر عنه (ننظر الله وجهه وقدس روحه .. فانه نظر في كتب المعتزلة ، والجهمية ، والرافضة . فسلك طريقه بينها - قال : جهم بن صغوان العيد لايقدر على احداث شيء ولا على كسب شيء ، وقالت المعتزلة هو قادر على الإحداث والكسب معا فسلك طريقة بينهما فقال: العبد لايقدر على الاحداث ويقدر على الكسب، وكذلك قالت الحشوية المشبهة : إن الله سيحانه وتعالى برى مكيفا محددا كسائر المرنيات ، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : أنه سبحانه لايرى بحال من الاحوال ، فسلك رحمه الله طريقه بينهما فقال : يرى من غير حلول ولاحدود ولاتكييف كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود والأمكيف وكذلك قالت النجارية: ان الباري سبحانه بكل مكان من غير حلول ولاجهة ، وقالت الحشوية والمجسمة : انه سبحانه حال في العرش وان العرش مكان له وهو جالس عليه فسلك طريقة بينهما فقال: كان ولا مكان فخلق العرش والكرسي ولم يحتج الى مكان وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه وقالت المعتزلة : يده يد قدرة ونعمة ووجهه وجه وجود وقالت الحشوية يده يد جارحة ووجهه وجه صورة فسلك طريقة بينهما فقال: يده يد صفة ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر ..)(١) و هكذا في باقى الموارد المختلفة في العقيدة حيث نراه ياتي بالموقف الوسط بين الاتجاهين المتضادين ويقول ابن خلدون في وصف مذهبه يعد عرض الطرائق الاخرى (وقام الشيخ ابو الحسن الأشعري امام المتكلمين فتوسط بين الطرق ..)(٢) كما يقول محقق كتاب التبيين محمد زاهد الكوثري في وصف منهج الأشعرية عموما (والأشعرية هم العدل

⁽١) تبيين كنب المفتري ١٤٩ -١٥٢ (بتصرف) .

⁽٢) المقدمة ١٣٤ .

الوسط بين المعتزلة والحشوية لاابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ، ولا عن العقل كعادة الحشوية ، ورثوا خير من تقدمهم و هجروا باطل كل فرقة ، حافظوا على ماكان عليه النبي (*) واصحابه ، وملأوا العالم علما ..) ($^{(1)}$.

ويؤكد ابن عساكر اهلية هذه الطريق الوسطى التي انتهجها الأشعري والأشاعرة من بعده واصالتها واستنادها الى الأصول الشرعية الكتاب والسنة اذ يقول (وهذه الطرق التي سلكها لم يسلكها شهوة وارادة ، ولم يحدثها بدعة واستحسانا ولكنه اثبتها ببراهين عظية مخبورة وادلة شرعية مسبورة وإعلام هادية إلى الحق وحجج داعية إلى الصواب والصدق هي الطرق الى الله سبحانه وتعالى ..) (٢)

فالأشعري ومعه أقطاب المذهب أدركوا ان للعصر حاجاته وللفكر ضروراته وان البقاء على ما انتهجه الحشوية وأهل الحديث يعني الوقوع في تقاطعات فكرية عديدة وكبيرة مع أصول العقيدة بل ومخالفة المنص نفسه لان عقائدهم تمت بالصلة - مع التفاوت - إلى التشبيه والتجسيم وقد كان موقف الأشاعرة بنطلق من كلية مهمة تتمثل بالتنزيه وهي في اقل حالاتها اكتفت بالبلكفة أي بالقول في الصفات الخبرية كما جاءت في ظاهر النص القرآني ولكن بلا كيف ").

⁽١) ينظر : تبيين كذب المفتري : مقدمة المحقق ١٩ .

⁽٢) المصيدر نفسه ١٥٢ .

⁽٣) ظ الأشعري : الابانة ٩ .

المبحث الثالث

طرائق الاستدلال على العقيدة

توطئة:

يتبع الأشاعرة في استدلالاتهم على العقيدة واثبات ارائهم مجموعة طرائق تتحدد بحسب نوع الدليل المستخدم وهذا مايستدعي بيان بعض المصطلحات قبل الخوض في انواع الادلة فالاستدلال عندهم - كما يعرفه البقلاني هو نظر القلب المطلوب به علم ماغاب عن الصرورة والحسن (1).

وبهذا يكون الدليل عنده ما امكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى معرفة مالايعلم باضطراره⁽⁷⁾.

و هذا التحديد نجد مايؤيده عند ابي المعالي الجويني الذي يحدد الادلة بانها (هي التي يتوصل بصحيح النظر فيها الى مالايعلم في مستقر العادة اضطرارا) (").

ولَّتحقِيقَ هذا العَلمَ تَنقُسم الإدلة على اضرب حددها الباقلاني بثلاثة واقتصر الجويني على اثنين ، فالباقلاني يرى ان الإدلة تنقسم على ^(١) :

الدليل العقلي: وهو (مله تعلق بمداوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، ومايجب كونه عليه من صفاته، نحو حياته وعلمه وقدرته وارادته).

وهذا القسم يقول به الجويني ايضا ويقترب فيه من تحديد الباقلاني اذ الدليل العقلي عنده هو (مادل بصفة لازمه هو نفسه عليها ، ولايتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله ، كالحادث الدال بجواز وجوده على مقتض يخصصه بالوجود الجانز وكذلك الاتقان والتخصيص الدالان على علم المتقن وارادة المخصص)(°).

 ⁽١) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به ١٥ ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، نشر الضائجي ، ط٢ ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م , وينظر ايضا د , محمد رمضان ; البقلاني وارازه الكلمية ٢٨٢ .

⁽٢) المصدرين انفسهما

⁽٣) الارشاد ٨.

⁽٤) الانصاف ١٥ ، وانظر ايضا: محمد رمضان: الباقلاني ٢٨٢ .

⁽٥) الارشاد ٨.

فاهم سمات الدليل العقلى اذن هذا التعلق بين الدال والمدلول ولزوم احدهما للاخر .

٢- الدليل السمعي (الشرعي): وهو عند الباقلاني (الدال من طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من اللفظ) وهذا التعريف بطابعه المنطقي نجده اكثر قربا من خصوصية السمع في تحديد الجويني الذي يجعل الدليل السمعي هو النوع الثاني ولايقول بنوع ثالث ، فهو يعرف الدليل السمعي بانه (الذي يستند الى خبر صدق أو امر يجب اتباعه)(١).

٣- الدليل اللغوي: وهو الدال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلم، ودلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وهذا الدليل لم يجعله الجويني في ضمن الادلة بل اكتفى بالنوعين السابقين.

المطلب الأول: الدليل العقلى

ان تحديد دور العقل في اطار خاص ضيق وتحميل السمع المسؤولية الكبرى في تحصيل العقيدة وتأسيس المنظور الخاص للمذهب لايعني غياب الدليل العقلي عن منهج الأشاعرة في الاستدلال على العقيدة ، بل العكس إذ نلاحظ ان هذا الدليل يُفعَل بشكل بارز في منهجهم ، واكثر مايكون ذلك وضوحا عند الأشعري في كتابه اللمع الذي نجد فيه العقل وادلته اكثر حضورا منه في الابانة الذي اعتمد السمع بشكل اوسع كما نجده عند الباقلاني (ت: ٣٠٤هـ) الذي يمثل وجوده على الساحة الأشعرية بداية التنهيج كما يقول محققا كتابه (التمهيد):

(اما القيمة الكبرى لعمل الباقلاني فقد كانت في وضع التنهيج وفي بناء مذهب الأشباعرةالكلامي والاعتقادي بناء منظما لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب بل من حيث وضع المقدمات التي تبنى عليها الادلة

⁽١) المصدر نفسه .

ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها مع بعض على نحو يدل على امتلاك ناحية فن الجدل وعلى اطول اعتبار في اصول الاستدلال)^(١).

ونجده عند الجويني (ت ٤٧٨ هـ) الذي افاد من فلسفة اليونان التي اكسبته كما اكسبت غيره من الأشاعرة منذ القرن الرابع الهجري مقدرة على الجدل وقوة في الاستدلال ... وكذلك انعكست الثقافة الفلسفية على نسقه الكلامي وصياغته الموضوعات ..)(٢) .

وكان حضوره جليا اقتصته ضرورات المواجهة مع ممثلي جبهة العقل - متمثلة بالفلاسفة - عند الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) الذي وجه لهم ضربة كبيرة وقال بكفرهم في ثلاث مسائل وبدّعهم في عدة مسائل اخرى. هذه كبيرة وقال بكفرهم في ثلاث مسائل وبدّعهم في عدة مسائل اخرى. هذه المواجهة اقتضت دراية وحذاكة ومعرفة باصول الفلسفة، وقوانين المنطق ومسائك الجدل ، ومناهج الاثبات حتى لقد عد الغزالي في خانة الفلاسفة ودرست اراؤه على انه من ممثلي الفلسفة الإسلامية وهذا الحضور لادلة العقل عنده لم يقتصر على مواجهته تلك وانما تمثل بوضوح ايضا في بحوثه الكلامية وتشكيل منظومته العقائدية والدفاع عنها حتى لقد توارى الى جانبه سابقوه من اقطاب الكلام ومتكلمي مذهب الأشعرية وكان يمثل بالنسبة لعلم الكلام الأشعري ارسطو بالنسبة للفلسفة حيث اصبح من بعده تابعين له دانرين في فلكه كشراح ارسطو على مدى القرون كما يرى بعض الباحثين (٢).

ومع الفخر الرازي اكتملت صدورة الانسياق الكلامي المى البحوث الفلسفية ومعالجة اصدول العقيدة بادواتها وسلوك طريق الفلاسفة في الاستدلال حتى اذا عد منهج التفسير الفلسفي أو الكلامي انصرف الذهن الى الفخر الرازي وتفسيره الكبير - مفاتيح الغيب - كاجلى مصاديق هذا المنهج وكان (اول من استحدث التفسير الكوني للايات مستعينا بالفلسفي والمعلق والعلم .. حتى انه وجد لديه المضمون الأشعري في القالب الفلسفي فصار اشعري الرازي هذا منهج خلفه الشعري المزي هذا منهج خلفه

 ⁽١) ظمقعة المحققين محمود محمد الخضيري ود . محمد عبد الهادي ابي ريدة على :
 المحهيد في الرد على الملحدة والرافضة .

⁽٢) احمد محمود صبحى : في علم الكلام ١٤٩ .

⁽٣) ظ : احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ١٦٧ (بتصرف) .

⁽٤) ظ: المصدر نفسه ٢: ٢٨١ .

عضد الدين الايجي (ت ٢٥٦ هـ) الذي يشكل كتابه المواقف نسقا كلاميا متكاملا كان للعقل حضوره الجلي في مباحثه كلها وعد الكتاب الذروة التي انتهت اليها الصياغة الأشعرية لعلم الكلام (١). وبتصفح مباحثه لاستبيان الموضوعات التي تطرق اليها في المواقف الستة نجد البحث العقلي والمذهج العقلي في الاستدلال طابعا عاما في جميعها واكثر مايكون ذلك تركيزا في المقدمات الخمس الأولى منه (١).

و لا يختلف باقي متكلمي الأشعرية في استخدام المنهج العقلي وادواته في منظوماتهم الكلامية وانما تناولنا من ذكرناه في سبيل التمثيل

ولتبين هذا الحضور الواضح واستقراء طرائق الاستدلال عند متكلمي الأشعرية نستقرئ انواع الادلة العقلية التي استخدموها في تشكيل تلك المنظومات وتطالعنا هنا مجموعة ادلة عقلية تكاد تشمل استدلالات متكلمي الأشعرية كما ان اغلبهم متفقون على استفادتها وتفعيلها في اثبات مدعاهم ورد اراء الخصوم وان كان لبعضهم اراء في استبعاد بعضها أو في طبيعة توجيهه لعملية الاستدلال بها بما يختلف عن الاخرين وهذه الادلة تتمثل في:

أ - القياس:

وهذا الدليل مما يعتمده علماء الأصول عند بعض المذاهب الفقهية الاسلامية حيث يستخدم في استنباط الاحكام الشرعية العملية وهذا القياس مفيد للظن .

وقد فقله المتكلمون واطلقوا عليه قياس الغانب على الشاهد حيث يتم فيه الاستدلال على الأصول - واهمها المتعلقة بالله تعالى - قياسا على وجود

⁽١) المصدر نفسه ٢: ٢٥٨ .

⁽Y) يشتمل الكتاب على سنة مواقف الأول في المقدمات والثاني في المسائل العاسة والثالث في المسائل العاسة والثالث في الإعراض والرابع في الجوهر والخامس في الألهيات والسائس في السمعيات . ينظر المجرجاني : شرح المواقف المطبوع بثمانية اجزاء في اربعة مجلدات وهو افضل شروحه ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧م .

نظائر لها في الممكنات ويقصدون بالغائب الله تعالى كونه غائباً عن الحس والشاهد هي الممكنات (أوقد سبق المعتزلة الى استخدام هذا الدليل (أ) وتفيله في العديد من المسائل الكلامية . وكان الإمام ابو حنيفة (ت : ١٥٠هه) وهو متبني القياس في الفروع قد استخدمه في الأصول اذ استدل على قوله بقدم الصفات الالهية بقياس المساواة إذ ان دليله على ذلك ان تلك الصفات جميعا وردت على وتيرة واحدة في النصوص (أ) .

وعلى الدليل اعتراضات ونقود كثيرة في الفروع فضلا عن الأصول المجال هنا للخوض فيها والمهم ان الأشعرية لم يميلوا جميعا لاستخدامه فقد رفضه الغز الي أن الذي يقول اما ميزان الرأي والقياس فحاشى لله أن اعتصم به فانه ميزان الشيطان أو كان الله من استعمله من الاشعرية ابا الحسن الاسعري والقاضي البيالاني الذي وصفه بالقياس والحكم بالنظائر والامثال أو هو يرى ان العلة المشتركة بين امرين تنهض اساسا للمقايسة بينهما حيث يقول (من الادلمة ان يجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلمة ما فيجب القضاء على ان من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في انه مستحق لها تلك العلمة حكم مستحقها في الشاهد لانه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم مايوجبها) (*)

ب - السير والتقسيم:

وهو منهج يقوم على الاختبار وهو المعنى اللغوي للسبر وتجزئة القضية المستدل عليها وهو معنى التقسيم ومعناه حصر الاوصاف في الأصل والغاء بعضها ليتعين الباقي للعلية (^)

⁽١) ظ: الجرجاني: شرح المواقف ١: ١٩٥، ١٩٦.

⁽٢) ظ المصدر والصفحة انفسهما .

⁽٣) مقدمة الشامل في اصول الدين للجويني .

⁽٤) ظ الاقتصاد : ١٧ .

⁽٥) القسطاس المستقيم ص١٦.

⁽٢) ظ الاتصاف : ٢٠ .

⁽۷) التمهيد : ۳۸ .

⁽٨) ظ الجرجاني : التعريفات ١١٦ .

وقد اشار الباقلاني من متقدمي الأشعرية الى هذا الدليل بقوله في تحديد الية الاستدلال به وبيانها (صن الادلة أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين ، أو اقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد ، فيبطل الدليل الحد القسمين ، فيقضي العقل على صحة ضده ، وكذلك أن السد الدليل سائر الإقسام صحح العقل الباقي منها الإمحالة ، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القدم والحدوث فمتى قام الدليل على حدوثه بطل قدمه ، ولو قام على قدمه لافسد حدوثه ..) (١) ويصف الغزالي وهو من متأخري الأشعرية هذا المنهج بتفصيل وتوسع وأن طابق رأي الباقلاني في المعيار الرئيس في تحديده أذ يحدد السبر والتقسيم به (أن نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما فيلزم منه ثبوت الثاني) (١) وتوسع الغزالي يتمثل في المصداق الذي يتمثل فيه استخدام هذا المنهج تطبيقيا و هو المثال نفسه الذي استفاده الباقلاني عيني الغزالي الاستدلال على قضية حدوث العالم بالشكل الأتي : قولنا العالم اما حادث واما قديم .

ومحال ان يكون قديما فيلزم منه لامحالة ان يكون حادثًا انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا^(٢)

و هو علم مقصود استفدنا ه من علمين اخرين :

احدهما قولنا : العالم اما قديم أو حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم . والاخر : قولنا : ومحال ان يكون قديما وهذا علم آخر .

واما اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث .. ومهما أقرالخصم باصلين يلزمه لامحالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى⁽¹⁾.

والغزالي يرد هذا المنهج في الاستدلال الى القياس اذ ينقل عن المناطقة انهم يسمونه (الشرطي المنفصل) ويبدو ان الغزالي متاثر

⁽١) التمهيد : ٣٨ .

⁽٢) الاقتصاد: ١٢.

⁽٢) المصدر نفسه ١٢ ، ١٣ .

⁽٤) المصدر نفسه ١٣ .

هنا بالاتجاه الذي ساد في عصره في رد مناهج الاصوليين وطرقهم في البحث الي المنطق اليوناني^(١).

ومن الالتفاتات اللطيفة مايستفيده السيوطي من ان لهذا المنهج اسسا قر أنية حيث استخدمه القرآن الكريم في قوله تعالى { ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قبل الذكرين حبرم ام الانشيين ام ما اشتملت عليمه ارحمام الانشيين } (الانعمام/١٤٣) ويرى ان وجمه الاستدلال (أن الكفار لما حرموا نكور الانعام تارة وأناتها أخرى رد تعالى ذلك عليهم بطريق السبر والتقسيم فقال: ان الخلق لله تعالى خلق من كل زوج مما ذكر ذكرا وانثى فمم جاء تحريم ماذكرتم ؟ أي ماعلته ... لايخلو اما ان يكون بان اخذ ذلك عن الله تعالى ، والاخذ عن الله تعالى اما بوحي وارسال رسول أو سماع كلامه ومشاهدة تلقى ذلك عنه ، فهذه وجوه التحريم لاتخرج عن واحد منها والأول يلزم عليه ان يكون جميع الذكور حراما ، والثّاني يلزم عليه ان تكون جميع الانات حراما ، والثالث يلزم عليه ان يكون تحريم الصنفين معا ، فبطل مافعلوه من تحريم بعض في حالة وبعض في حالة لان العلة على ماذكر تقتضي اطلاق التحريم ، والاخذ عن الله بلا واسطة باطل ولم يدّعوه ، وبواسطة رسول كذلك لانه لم يأت اليهم رسول قبل النبي (*) واذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى وهو ان ماقالوه افتراء على الله وضَّلال)(٢) .

ج ـ بطلان المدلول ببطلان الدليل:

وهذا الدليل يقوم على اساس اثبات استحالة دليل الخصم ونقضه وليس على اثبات المدعى ويصف الباقلاني وهو اول من وضع هذا الدليل - فيما يرى ابن خلدون(٢) ويعارضه بعض الباحثين(١) - ويقيمه

⁽١) ظ : د . محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٩٩ . (٢) الاتقان في علوم القرآن ٢ : ١٣٦ .

⁽٢) المقدمة ٢٥٥.

⁽٤) د . محمد رمضان : الباقلاني واراؤه الكلامية ٣٠٠ .

على اساس تزييف ادلة الخصم لاثبات بطلان مدعاه ويصور الغزالي طبيعة الاستدلال هنا بانها تكون بان لايتعرض المستدل لثبوت دعواه وانما يدعي (استحالة دعوى الخصم بان تبين انه مفض الى المحال، وانهفضي الى المحال فهو محال لامحالة) (١) ويمثل له بد: قولنا ان صبح قول الخصم ان دورات الفلك لانهاية لها لزم منه صبحة قول القائل ان مالانهاية له قد انقضى أو فرغ منه ، ومعلوم ان هذا الملازم محال فيعلم منه لامحالة ان المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم) (١) فيعلم منه لامحالة ان المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم)

وهذا الدليل مما اختلف فيه المتقدمون عن المتاخرين فيما ينقل ابن خلدون (٢) واشهر من رفض هذا الدليل ولم يأخذ بدلالته الفخر الرازي (٤) فقد وجهت اليه نقود واعتر اضات عديدة كان من اهمها ما اعترض به الايجي في الموقف وهو ان بطلان دليل الخصم وتزييفه لايعني بطلان المدعى (المدلول) حيث يمكن ان يكون هناك دليل اخر لم بطلع الخصم عليه (فحتى لو سلم ان هذا الشيء الذي يدعيه الخصم لادليل عليه في نفس الامر ، فلا يدل ذلك على عدمه ، بدليل ان الباري عزوجل لو لم يخلق العالم الذي يدل على وجوده لم يدل على عدمه قطعا)(٥) .

د- الاستدلال بالشبيه أو المثيل:

وهذا الدليل مما يكثر استخدامه عند المتكامين عموما لاسيما الأشعرية وهو يناظر قياس الشبه عند الاصوليين والفقهاء ويقوم هذا الدليل كما يرى الباقلاني على اساس (ان يستدل بصحة الشيء على صحة مثله وماهو في معناه ، وباستحالته على استحالة مثله وماكان بمعناه)(1) ويمثل لذلك باستدلالنا على اثبات قدرة القديم سبحانه على

⁽١) الاقتصاد ١٢.

⁽٢) الاقتصار ١٢.

⁽٣) ظ المقدمة / ٤٦٦، ٤٦٥ .

⁽٤) ظ: د احمد محمود صبحى : في علم الكلام ٢: ٢٨٠ .

⁽٥) ظ المواقف ١ : ١٩٣ .

⁽٦) ظ التمهيد ٣٨.

خلق جوهر ولون مثل الذي خلقه واحياء ميت مثل الذي احياه وخلق الحياة فيه مرة اخرى بعد أن اماته ..)(١) .

ويبني الغزالي طريقة الاستدلال بما يقرب من رأي الباقلاني - بدون ان يسمى الدليل - بشكل يعتمد فيه على التمثيل والقياس بتحديد مقدمة للاستدلال وطريقة ذلك ان نرتب اصلين على وجه اخر مثل قولنا : كل ما لايخلو عن الحوادث فهو حادث وهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب)(7).

المطلب الثاتى: الدليل السمعى

للدليل السمعي في الجهد الكلامي الأشعري حضور طاغ واهميته لاتعوها اهمية أي دليل آخر وهذا الحضور الكبير لم يتخذ مستوى واحداً عند اقطاب الأشعرية كلها كما أنه لم يكن متساويا في المرات التي استخدمه فيها أيا منهم (٢) مع اختلاف الموضوع المبحوث والغرض من الاستدلال بهذا الدليل حيث نلاحظ في هذا الاطار أن هناك مجموعة مؤثرات في مستوى الاستدلال بالدليل السمعي يمكن اجمالها في :

 ا - طبيعة الظرف الذي استدعى تصدي المتكلم الأشعري للاستدلال إذ ان منهج المتكلم لاثبات مايريد بختلف عن منهجه حين يريد الدفاع عنه كما يختلف حين تكون الحاجة الى مجرد بيانه.

٢ - طبيعة الموضوع الذي استوجب الاستدلال عليه ومدى الحاجة الى الادلة الاخرى المساندة ، فمع ان الدليل السمعي لايغيب تقريبا عن اغلب استدلالات الأشاعرةالا ان حضوره يقل كلما تصاعد دور العقل واستجدت بحوث ذات طبيعة اقرب للفلسفة والمنطق(¹⁾.

⁽١) المصدر نفسه وانظر ايضا د . محمد رمضان : الباقلاني ص ٢٠٢ .

⁽¹⁾ الاقتصاد ١٣ .

⁽٣) يلاحظ في هذا الاطار أن الاستشهاد بالادلمة القرآنية يقل كلسا تصناعد الاتجاه نحو البحوث الحالية والخوض في الجوانب والمصطلحات القلمنية و هي الروح السائدة عند متلخزي الأشاعرة كالجويني والرازي والايجي ويبدو انهم أرادوا أن يناوا بالنص عن المنازعات القدمينة ظ في علم الكلام ٢: ٢٨٠.

⁽٤) الملاحظة السابقة نفسها .

٣ - تصاعد الاتجاه نحو العقلنة عند اقطاب الاشعرية ففي الوقت الذي نجد الأشعري في الاباتة نصيايتملكه الدليل حتى ياخذ بظاهره بدون أي تصرف ويتحكم به النص تماما نجده في اللمع اكثر تحررا كما ان من جاء بعده كانوا يتجهون بوضوح الى تفعيل الدليل العقلي وزيادة الاعتماد عليه في تعضيد الدليل السمعي حتى كانت مسحة الباقلاني هي التنهيج ووضع الاسس وميل الجويني الى توسيع الاستدلال العقلي وبدأ الخوض في البحوث التي تقع في ضمن دائرة الفلسفة والمنطق و هو ماطبع اداء الرازي والايجي (١).

٤ - مؤثرات الساحة الفكرية والضرورات الملجئة للتصدي للاستدلال فكان التصدي للاتجاهات الداخلية بمعنى المنتسبة الى المحيط الاسلامي كالمشبهة والحشوية والجهمية والمعتزلة والشيعة .. الى غير ذلك يستدعي امتلاك الدليل السمعي لزمام الاستدلال ، ولكن عندما تكون المواجهة مع المخالفين في الملة والعقيدة من اهل الكتاب أو الثنوية أو الملحدة .. وغيرهم فان نلك يستلزم فاعلية دور العقل وادلته لانها اسلحة الخصم نفسها ولابد من مجاراته فيها فضلا عن انه لايعترف بحجية السمع في اطاره الاسلامي .

٥ - طبيعة الدليل السمعي القرآني تحديدا في خصائصه التعبيرية والبيانية واحتوانه المجمل والمتشابه والمبهم .. الى غير ذلك مما يقع الاستدلال به على ظاهره بدون تصرف في ضمن السكوت أو التفويض .. وهذا مالم يكن فاعلا عند العديد من متكلمي الأشعرية حيث كان اللجوء للتأويل ضرورة اساسية لابعاد التعارض بين العقل والشرع ، وكشف الدلالات الحقيقية للنص ، بما يتواءم مع اصل التنزيه للباري تعالى . وقد تفاوت اقطاب الأشعرية بين هذه المواقف المختلفة واثر ها في طبع منهج أي منهم .

وعموما فقد مثل الدليل السمعي عندهم السلاح الاكبر وما من جزئية من العقيدة الا واستفادوا لها دليلا من النص القرآني أو السنة النبوية وجعلوه اصلا واساسا لاتباتها لاسيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار موقفهم من التحسين والتعبيح وقولهم انهما شرعيان ومن ثم اثبات ثمرات ذلك في مسائل العقيدة بالدليل السمعي مثل وجوب النظر وبعثة الانبياء وغير ذلك

⁽١) الملاحظة السابقة نفسها .

وهنا لابد من الالتفات الى معرفة هذا الدليل وانواعه المندرجة تحته تاركين استقراء اثره ومواضع تفعيله والاستفادة منه في الاستدلال الى المبحث الخاص بالتطبيقات حيث يكون المحور هناك هو النص القرآني وكيفية استخدامه في الاستدلال على العقيدة .

والأشاعر قلم يلتفقوا جميعا الى مسألة النفسيم والتعريف بابعاد استفادتهم من هذا الدليل والتصدي لايراد التفاصيل المتعلقة به اذ ان التطبيق الفعلي اثناء ادلائهم بموقفهم في المسائل الكلامية المختلفة اغناهم عن الخوص في تفصيل ذلك لكن شنرات واشارات ترد هنا وهناك عند بعضهم يمكن ان تساعد في تشكيل تصور اجمالي عن ذلك .

واكثر مايكون هذا واضحاً عند القاضي الباقلاني الذي يضع تحديدا لاقسام الدليل السمعي يمثل رأيه ورأي جمهور الأشعرية عموما^(١) حيث يتمثل الدليل السمعي هنا بما ياتي^(١):

١- كتاب الله عز وجل.

٢ - سنة رسول (🏂) .

٣ - اجماع الامة .

٤ - ما استخرج من هذه النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد .

هذه الاقسام فضلاً عن حجج العقول هي الطريق التي يدرك بها الحق والباطل ، ولكي يكون توظيفها في الاستدلال مقبولا يورد الباقلاني مايثبت حجيتها المرجعية المركزية الحاكمة على كل ماسواها من ادلة وهي النص القرآني فدليل حجية الكتاب نفسه انه تعالى قال ((آمرا باتباع كتابه والرجوع الى بيانه)):

{ اصلاً يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفاها } (سورة محمد/٢٤) وقال عز وجل { ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٢) وقال تعالى { ان هذا القرآن يهدي للتى هي اقوم } (الاسراء/٩).

⁽١) ظ: د. محمد رمضان: الباقلاني واراؤه الكلامية ٢٨٦.

⁽٢) ظ: البقلاني: الانصاف فيما يجب اعتقاده ١٩ ،٢٠٠ .

وقال سبحانه $\{$ تبيانا لكل شيء $\}$ (النحل/٩٩) و $\{$ مافرطنا في الكتاب من شيء $\}$ (الانعام/٣٨) ودليل حجية سنة الرسول (%) انه (قال عز وجل في الامر باتباع رسوله (%) : $\{$ ما اتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا $\}$ (الحشر/٧) .

وقال: { فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم } (النور/٦٣). ويستدل على حجية الاجماع بانه سبحانه (وصف عدالة امة نبيه (أن والامر باتباعها والتحذير من مخالفتها } وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا } (سورة البقرة/١٤٣٠).

وقال: { كنتم ْخير امـة اخرجـت للناس تـأمرون بـالمعروف وتنهون عن المنكر } (آل عمران/١٠٠) .

وقال: { ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولنى ونصله جهنم وساءت مصيرا } (النساء/١٥).

واستدل على حجية القياس والاجتهاد انه تعالى (قال في الامر بالقياس والحكم بالنظائر والامثال (فاعتبروا يا اولي الابصار) (الحشر/٢) .

وقال { ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) .

وقال النبي (%) لقاضيه معاذ بن جبل (رض) حين انفذه الى اليمن الاقامة الحدود واستيفاء الحقوق: (بم تحكم) ؟ قال: بكتاب الله عز وجل. قال فان لم تجد؟ قال بسنة رسول الله (*). قال: فان لم تجد:

قال اجتهد رايي واحكم . فقال (%) الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله) (۱) .

واذا كان الباقلاني قد بين مرجعية هذه الادلة وحاكميتها وطريقتها في الوصول الى الحق وبيان اصول العقيدة فلا يعنى دلك عدم اشار الاخرين اليها وانما ميزة الباقلاني انه شملها جميعا بالذكر وتناولها على سبيل البيان كاسس منهجية فضلا عن حضورها في تطبيقاته على فهم النصوص القرآنية اما الاخرون فانها اما ان ترد الاشارة الى بعضها على سبيل البيان والتصريح - وليست كلها(٢) - واما انها تفعل بشكل واضح اثناء التطبيقات فالأشعرى مثلا وهو في مجال التقديم لكتابه الابانة يوحي بمرجعية الكتاب والسنة وكونهما الدليلين المركزيين في عقیدته اذ یقول (.. وظهرت لنا به البینات جاءنا بکتاب عزیز لایاته الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد جمع فيه علم الأولين وأكمل به الفرائض والدين فهو صراط الله المستقيم وحبله المتين من تمسك به نجا ومن خالفه ضل وغوى وفي الجهل تردى (7)وكلامه واضح في أثبات دليليته ومرجعيته وأن الحق في أتباعه والرجوع اليه ثم يسند ذلك باثبات مرجعية السنة المشرفة استنادا الي الكتباب العزيلز فيقلول (وحث الله في كتابه على التمسك بسنة رسوله (عبد الله عن وجل { وما اتاكم الرسول فخذوه وماثهاكم عنه فانتهوا } (الحشر/٧) وقال عز وجل { فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم } (النور/٦٣) وقال { ولو ردوه التي الرسول والتي اولي الامتر منهم لعلمته الذين

⁽١) ظسنن إبي داود ٤: ١٨ ، إبن قيم الجوزية : اعلام الموقعين ١: ٢٤٣

⁽٢) الأ أن البغدادي في اصول الدين يصرح بان العلوم الشرعية تحديداً تؤخذ من اربعة اصول هي : الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهي اشارة ليست صريحة لهذه الاصول على

⁽٢) الإبانة : ٥ .

يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) وهكذا نجد اثر هذا الاستدلال المباشر عند من جاء بعده خصوصا الباقلاني الذي استند الى هذه الادلة نفسها كما مر بنا. وإذا كان هذا النص يؤكد الدليل للقران والسنة بصورة غير صريحة فانه في مقالات الاسلاميين وهو يعرض لعقيدة اهل السنة يؤكد هذا الدليل عندهم كما يشير الى مرجعية اخرى منعكسة عن السنة الشريفة تتمثل في موقف الصحابة (رض) والتابعين ممن نقل عنه (۞) اذ يقول (.. ويؤمنون بان الله سبحانه يخرج قوما من الموحدين من النار ، على ماجاءت به الروايات عن رسول الله (۞) فيه اهل الجدل في الدين والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه المن البحدل ويتناز عون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة فيه اهل الجدل ويتناز عون فيه من دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الاثار التي رواها الثقات عدلا عن عدل ، حتى ينتهي ذلك الى رسول الله (۞) ..)(١) ويؤكد ذلك في موضع اخر فيقول (ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه (۞) وياخذون بغضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم)(١)

ثم يقول (ويصدقون بالاحاديث التي جاءت عن رسول الله (﴿)... ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال عز وجل { فان تغازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول } (النساء/٥٥) ويرون اتباع من سلف من ائمة الدين .. ثم يؤكد انه على هذا الرأي في مرجعية هذه الادلة حيث يتبناها جميعا كما يتبنى مايبنى على اساسها من اراء في العقيدة بقوله : (وبكل ماذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب)(٢) وهذا ماسنجد صداه ايضا عند باقي متكلمي الأشعرية فللغزالي اشارة الى كيفية تحصيل الإدرار بالادلة العقلية التي سبق بيان اشار ته اليها حيث يجعل لذلك

⁽١) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٢ .

⁽٢) المصدر نفسه ١: ٣٢٣ .

⁽٢) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٥ .

مدارك سنة احدها السمعيات ومثالها (ان ندعي مثلا ان المعاصبي بمشيئة الله تعالى في فاما قولنا هي بمشيئة الله تعالى في فاما قولنا هي كاننة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع) (() ثم يشير الى الثبات الأصل الذي يستند اليه الاستدلال على كونها بمشيئة الله وهو (اجماع الامة على صدق قول القائل ماشاه الله كان ومالم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار) (أ) ونلاحظ اشارة صريحة اخرى الى الادلة السمعية عند مهدي الموحدين محمد ابن تومرت الذي يقسم طرائق العلم على ثلاثة اقسام ():

(الكتاب والسنة والاجماع) ويبدو انه استبعد القياس عنها لانه يرى انه مغض الى الظن المعارض للعلم اليقيني وكذلك التقليد فهو يرى انه مغض الى الظن المعارض للعلم اليقيني وكذلك التقليد فهو يرى ان لاسبيل للعلم بوسائل ظنية (1) وهذه اشارة يفهم منها انه يرى يقينية الدليل السمعي وهي قضية تبناها اغلب اقطاب الأشعرية ويبحثونها في نطاق التأهيل لاستدلالاتهم بها وتاكيد نهوضها بمسؤولية الاثبات للمذهب أو الرد للمخالفين ولكن هناك اشارة الى ان الأشاعرة يذهبون الى ان الدلائل النقلية تفيد الظن وليس القطع ينقلها شيخ زادة (3) مستندا الى شرح المواقف للشريف الجرجاني كما ينقل انهم يستدلون على ذلك بان الدلائل النقلية (مبنية على اللغة والصرف والنحو و عدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية) (1) والذي تحصل من متابعة اقطاب الأشعرية مخالف لهذا النقل لشيخ زادة الذي يبدو عليه هواه الماتريدي واضحا عند عرضه للخلافات بين الماتريدية والأشعرية حيث نرى ان واضحا عند عرضه للخلافات بين الماتريدية والأشعرية يؤكدون اثبات بقينية الدليل السمعي كمنطلق اساس متكلمي الأشعرية يؤكدون اثبات بقينية الدليل السمعي كمنطلق اساس تنبي عليه عملية الاستدلال غاية الامر انهم لاسيما الايجي صاحب

⁽۱) الاقتصاد ۱۷.

⁽۲) الاقتصاد ۱۷ .

⁽٢) ظ احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٢٢٦ .

⁽٤) ظ المصدر والصفحة نفساهما .

⁽٥) ظ: نظم الفرائد وجمع الفوائد: ٤٢.

⁽٦) المصدر نفسه ٤٣ .

المواقف الذي نقل عنه النص على هذه الظنيات التي ينبني عليها الدليل النقلي يقولون انه لايمكن تقديم الدليل النقلي على العقلي لما في ذلك من الطال للاصل بالفرع وانما تفيد الادلة النقلية اليقين بقر انن مشاهدة أو متواترة (١) وهذه الظنية الموقتة المقيدة بهذا الحد للادلة السمعية يزيدها المتأخرون (١) وهم من نقل عنهم شيخ زادة كالرازي والبيضاوي فضلا عن الايجي ما المتقدمون فانهم يقولون بيقينية تلك الادلة ويبنون استدلالاتهم عليها كالمباقلاني (١) واصام الحرمين الجويني الذي رفض قصر اليقينية على النظر (الدليل العقلي) ولزوم كل علم يقيني عنه وليجعل للسمعية دلالتها على العلم اليقيني)(١).

وهذه القضية يفيد منها احمد محمود صبحي قضية مهمة يراها سمة من سمات مذهب الأشاعرة اذ يلاحظ (ان الأشعرية تهدف الى ان تثبت في القلوب اعتقادا لا في العقول رأيا أو اقناعا ومن ثم تجعل السمعيات اكثر يقينا من العقليات)^(د) .

المطلب الثالث: الدليل اللغوى

يحتل هذا الدليل مساحة اقل من سابقيه في استدلالات الأشاعرة وتقل اشاراتهم اليه في مقام الاستدلال لكنه واضح الحضور في تطبيقاتهم لمنهجهم في فهم النصوص القر أنية إذ يلاحظ أن حاكمية قوانين اللغة واستعمالات العربية وشواهد الخزين الادبي والبلاغي تحضر بوضوح في فهم الأشاعرة للنصوص وتوجيهها بما يوافق اصول مذهبهم وهذا ماسنلاحظه جليا في فهمة الإيات الموحية بالصفات الخبرية كالاستواء واضافة الاعضاء والجوارح ومسالة الروية وخلق القرآن.

وتقوم دلالة الدليل اللغوي (من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكاهر و دلالات الاسماء والصفات وسائر الالفاظ وقد لحق بهذا الباب دلالات

⁽١) ظ: احمد محمود صبحى: في علم الكلام ٢: ٢٦٤.

⁽٢) ظر: د محمد رمضان: الباقلاني ٢٠٣ ومصادره.

⁽٣) ظ: التمهيد ٥٠ ومابعدها ، محمد رمضان : الباقلاني ٣٠٣ .

⁽٤) احمد محمود صبحى : في علم الكلام ٢: ١٥٢ .

⁽٥) المصدر نفسه هامش الصفحة نفسها .

الكتابات والرموز والاشارات والعقود الدالة على مقادير الاعداد وكل مالايدل الا بالمواطأة والاتفاق)(١).

وهذه الامور ظنية الدلالة في نفسها^(٢) ولذلك فان ماينبني عليها يبقى ظنيا ايضا مالم تعاضده الادلة العقلية والنقلية وان كانت هذه الاخيرة تنبني ايضا على الأدلة اللغوية من لغة وصرف ونحو و عدم اشترك ومجاز وإضمار ونقل وتخصيص وتقديم وتأخير .. الى غير ذلك ومن ثم تكون هي نفسها ظنية ما لم تقترن بقرانن مشاهدة أو متواترة (٢) كما أسلفنا .

⁽١) الباقلاني: الانصاف ١٥، وينظر التمهيد ٢٩.

⁽٢) ظ شيخ زادة : نظم الفرائد ٤٢ .

⁽٣) ظ: في علم الكلام ٢: ٢٦٤.

الفصل الثّاني موقف الأشعرية من المحكم والمتشابه

توطئة:

يكون النص القرآني في حالتين هما الأحكام والتشابه كما يعبر عن نفسه في قوله تعالى { ... منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخبر متشابهات } (آل عمران/٧) .

وبما ان المحكم يحتوي النص والظاهر ، والنص لا خلاف فيه ولا نقاش في قطعيته ودلالته اذ لا يحتمل الا وجها واحدا من الدلالة ، فيبقى الظاهر الذي يكون احد المعنيين المحتملين له راجحا والاخر مرجوحا ، وهو صا يقع فيه الاختلاف في البناء عليه واستنباط العقيدة على اساسه ، فلابد هنا من استقراء موقف الأساعرة من الظاهر تفصيليا ، لاسيما وقد بينا ان موقفهم الاجمالي بين الموقفين المتضادين منه هو التوسط بين الجامدين على الظاهر من اهل الحديث والحشوية والمتطرفين في تأويله وهم المعتزلة .

والاختلاف الاكثر وضوحا يتجلى في المتشابه من الأيات وهو ما يكاد يشمل العدد الاكبر من أيات العقيدة في القرآن الكريم وخاصة تلك الأيات التي تعلقت بالصفات الخبرية وبسببها وقع المخلاف بين المتكلمين بين جامد على الظاهر ومفوض ومؤول لذا سيميل البحث هنا الى تناول ثلاث قضايا رئيسة ليخرج بتصور عن ركيزة اساسية في منهج الاشعرية هذه القضايا هي:

١ - موقفهم من ظاهر النص (كقسم من المحكم).

٢ - موقفهم من المحكم والمتشابه عموما .

٣ ـ موقفهم من التأويل .

المبحث الأول

موقف الأشعرية من ظاهر القرآن

يمثل الموقف من ظاهر الآبات حدا فارقا لتعيين اصول المذهب الكلامي واسس منهجيته في فهم النص ، وقد لاحظنا في الفصل الأول من هذا البحث كيف افترقت المذاهب الكلامية الإسلامية حيال الظاهر الى عديدة اتجاهات .

وما يهمنا هنا موقف الأشعرية من ظاهر النص وكيف يوظف في استنباط العقيدة واول ما يطالعنا هنا الإمام الأشعري مؤسس المذهب و هو يبني ركيزة التعامل مع الظاهر ويقنن للضوابط التي تحكم ذلك ، فهو يجعل لظاهر النص حاكمية ودلالة ملزمة في اجرائه ما لم تكن هناك حجة تصرف هذا الالزام وتدفع الى صرف الظاهر عن حقيقته (فالقرآن على ظاهره الا ان تقوم حجة بان يكون على خلاف الظاهر)(١) و هو يقول لمن اعترض على سبب انكار ان يكون قوله تعالى : { مما عملت أيدينا } (يس ٢٧) على سبب انكار ان يكون قوله تعالى : { مما عملت أيدينا } (يس ٢٧)

(حكم كلام الله عز وجل ان يكون على ظاهره وحقيقته ولا بخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز الا لحجة الا ترون انه اذا كان ظاهر الكلام العموم فاذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس هو على حقيقة الظاهر ، وليس يجوز ان يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة ، فكذلك قول الله عزوجل (لما خلقت بيدي) على ظاهره وحقيقته من اثبات اليدين ولا يجوز ان يعدل به عن ظاهر اليدين الى ما ادعاه خصومنا الا بحجة (٢) وفي هذا الموقف يتبين بوضوح متابعة الأسعري لمذهب السلف في (مهاجمة التأويل ما لم تكن هناك ضرورة ، ويرى الايمان بالنص ولكن بلا كيف ولا تشبيه) (٢) ولذا ذهب الى الاخذ بظواهر النص التي تنسب لله تعالى الاعضاء والجوارح

⁽١) الإبانة : ٣٩ .

⁽٢) الأبانة ٢٩.

⁽٣) جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .

وباقي الصفات الخبرية ولكن بلا كيف لكي لا يتقاطع مع مبدأ التنزيه عن التشبيه (١) الذي حكم به مذهبه وقد بلغ من تشدده في متابعة الظاهر الى ان قال ان له تعالى يدين بالتثنية متابعة لظاهر النص في تثنيتهما قوله تعالى: { بيدي } (سورة ص/٢٥) و { بل يداه مبسوطتان } (المائدة/٢٤) وللتخلص من الوقوع في التجسيم والكيفية قال ان كلتا يديه يمينا تماشيا مع الظاهر في الآية قوله تعالى { بيميشه } (الزمر/٢٧) ويقوم موقف الغزالي على اساس ينطلق من موقف الأشعري تقريبا ، لكنه يعطى بعيض المجال للتصرف مع النص حيث يكون للتأويل ضرورة وان بقي ظنيا والا فاللوقف في الظاهر عنده اسلم فهو (لاينكر ضرورة وان بقي ظنيا والا فاللوقف في الظاهر النص في محله دون افراط ولا تفريط)(١) وسنجده يضع ضوابط التاويل بما يترك لظاهر النص حاكمية ما دامت دلالته لاتخالف حجة تلزم صرفه الى التاويل وه ما سنبحثه في مطلب قادم .

وكان الفخر الرازي اكثر الأشاعرة التفاتا الى ضرورة تحديد المعايير ورسم الروية المنهجية للتعامل مع الظاهر في كلام يشير فيه الى طبيعة العلاقة بين النص والعقل ولمن الارجدية ، اذ نجده يميل عن الخط العام للاشاعرة في ترجيح النقل على العقل اذا تعارضا ويبدو ان ذلك انعكاسا للجانب الفلسفي واثرا فلسفيا في فكره كما يرى احمد محمود صبحي أن اذيرجح العقل عند التعارض لانه لابد من العقل لاثبات صدق النقل اذ نجده في (المحصل) يرى: انه اذا عارضت الظواهر النقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فانه باطل ان تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ألبات الصانع وصفاته صحة الظواهر النقلية الإاذا عرفنا بالدلائل العقلية الأبات الصانع وصفاته وحكفية دلالة المعجزة على صدق الرسول واذا لم تثبت هذه الأصول خرجت

⁽١) ظ الابانة : ٩ .

⁽٢) ظ جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٣١ ؛ .

⁽٢) ظفي علم الكلام ٢ : ٢٨٧ .

الدلائل النقلية عن كونها مفيدة (1) ولكن الرازي في اساس التقديس يضع تحديدا بستحضر فيه الاحتمالات المتصورة للتصرف عند تعارض الظواهر القرآنية مع البراهين العقلية بما يبعد استنتاج احمد محمود صبحي بميله عن خط الاشعرية بل هو في الحقيقة متفق معهم تماما إن لم يكن اقربهم الى مذهب اهل السنة في بعض جوانب كلامه كما يتوضح وذلك من قراءة نصه اذ يقسم الاحتمالات عند التعارض على (٢):

 ا أما أن يصدق بمقتضى الاثنين العقل والنقل وهذا محال لانه بلزم عنه صدق النقيضين .

٢ - واما ان يبطل كلاهما وهذا محال ايضا لانه يلزم عنه تكنيب النقيضين.

٣- ان يصدق الظواهر النقاية وتكذّب الظواهر العقلية وذلك باطل لآنه لايمكننا ان نعرف صحة الظواهر النقلية الإ اذا عرفنا بالدلائل العقلية البات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (١٠٤). ولمو جوزنا القدح في الدلائل العقلية صار العقل منها غير مقبول. اذ ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضى الى القدح في العقل النقل معا وانه باطل.

الى هذا الحد من الكلام المطابق لما في نص (المحصل) فكلام الرازي متفق تماما مع رأي الأشعرية الاخرين في جعل العقل اصلا لاتبات النقل ابتداء كما اسلفنا في المبحث السابق ولا ميل في هذا ، وحتى ان كان هناك بعض الحق في استنتاج د. احمد محمود صبحي فان باقي كلام الرازي يوحي بخلافه اذ يترك للقضية مجالا واسعا يدخل منه التاريل والتفويض وهو ما يربطه بالمنهج الأشعري بل ومنهج اهل السنة حيث يقول:

(ولما بطلت الأقسام الاربعة لم يبق الا ان يقطع بمقتضى الدلائل العقلية ، بان هذه الدلائل النقلية اما ان يقال انها غير صحيحة ، او يقال انها صحيحة ، الا ان المراد منها غير ظواهر ها . ثم ان جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ولم يجز التأويل فوضنا العلم بها الى الله تعالى) (٢) . فانت ترى انه يحفظ للنص ارجحية من خلال ايجابه على العقل ان يصرف دلالة الظاهر المخالف لأنلته الى التشكيك في

 ⁽١) ظ: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ٣٧ ، المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٣٣ هـ.
 وينظر المصدر السابق ٢٨٦ .

⁽٢) اساس التقديس ١٧٢ ، ١٧٣ .

⁽٣) اساس التقديس: ١٧٢ .

صحته بمعنى صحة نقله او فهمه واستنقاجه من المتصدي او انه صحيح ولكن المراد منه غير الظاهر .

ومما يمكن استفادة موقف باقي الأشعرية من الظاهر القرآني من خلاله ، مناقشة مسألة يقينية وقطعية الادلة النقلية اذ ذهبوا الى انها يقينية مالم تعارض البراهين العقلية (أ) فاما بذاتها فانها تحتمل الاشتراك والمجاز والاجمال ... وغير ذلك فتكون ظنية من هذا الباب ولا شك في ان الظاهر مما يخضع لهذا الحد المعياري . ولكن بعضهم كما تبين فيما سبق (أ) ذهب الى يقينية الادلة النقلية بدرجة الوقينة في العقلية .

المبحث الثاني

المحكم والمتشابه

تمثل هذه القضية ركنا اساسيا في بناء النص القرأني و لابد للمتصدي لفهم النص ان يوليها النصيب الاكبر من الاهتمام كما انه لابد لتشكيل تصور عن منهج فهم النص عند أي مذهب كلامي او متكلم من استقراء موقفه منها ، فهي من المسائل التي يمثل الموقف منها الحد الفاصل بين مذهب وأخر ومتكلم وأخر .

ولما كانت مسائل العقيدة اكثر ما تكون واردة في الأيات المتشابهة فلا بد من معالجة للنصوص بطريقة يفلت المتصدي لفهم النص فيها من مغبة الوقوع في تقاطعات مع اصول العقيدة ، كالتشبيه او التجسيم او نسبة الظلم والمعاصي الى الباري تعالى او نسبة الكبائر والذنوب الى الانبياء (ﷺ) ... الى غير ذلك .

وعند ملاحظة الجهد الكلامي للاشعرية لاستقراء موقفهم من المحكم والمتشابه نجد الهم يسلكون في ذلك مسلكين :

⁽١) ينظر موضوع الدليل السمعي في ضمن المبحث الأول من هذا الفصل .

⁽٢) ايضاً .

1 - المسلك المنهجي: وهو يقوم على تناول هذه القضية بالتفصيل لدلالتهما وبيان تعريفهما واقسامهما والحكمة منهما ثم تبعا لذلك بيان الموقف من المتشابه ان كان علمه مقتصرا عليه تعالى ام ان الراسخين في العلم يمكنهم علم تأويله ، وذلك في تفسير هم للآية الكريمة من سورة أل عمران { هو الذي انزل عليك الكتاب منه أيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات ... وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم ... } (أل عمران/٧).

وهذا المسلك لم اجد في حدود تتبعي من سلكه بتفصيل واسهاب غير الفضر الرازي وتناول الغزالي باختصار واجمال بعض جوانبه خاصة المتعلقة بالتاويل .

٢ ـ المسلك التطبيقي: وهنا نلاحظ ان ما من متكلم اشعري الاله دور في تناول المتشابه من الأيات وتحديد موقفه من الممسائل الواردة فيها وتوظيف تلك الأيات في عملية الاستدلال وان تفاوتت مواقفهم منها توقفا او تفويضا او تلويلا كما سيتبين .

ان هذين المسلكين يقتضيان ان يتابعهما البحث لاستخلاص تصور اجسالي عن موقف الأشعرية من المسالة , ولهذا فسيتناول هذا المطلب المملك الأول ويتصدى المطلب الثاني للمسلك التطبيقي .

علما بان المسلك الأول وان كان رأي الفخر الرازي يطغى عليه ، فانــه في الحقيقة انما يمثل رأي الأشعرية عموما في اغلب تفاصيله .

المسلك المنهجي:

وهو ما يمثله هذا الفخر الرازي كما اسلفنا وله في ذلك بحث طويل ينتظم من مجموعة مسائل تخص المحكم والمتشابه يتناولها البحث بالتفصيل لما فيها من تقرير لمذهبه وموقف الأشعرية عموماً ، وهذه المسائل هي :

أولا - هل يجوز ان يكون في كتاب الله تعالى ما لاسبيل الى علمه ؟

تمثّل هذه القضية مدخلا يلج من خلالـه الفخر الرازي الـى البحث عن المحكم والمتشابه وينقل فيها رأيين متضادين (١) .

الأول : رأي كثير من الفقهاء والمحدثين والصوفية ، وهم يجوزون ذلك

الثَّاتي : رأي المتكلمين و هم ينكرون ذلك ويستنلون بالأيات والاخبار والانلة العقلية على انه لايقع في كتابه تعالى ما لا يمكن علمه .

وهو يورد تلك الادلـة ، وسيختار البحث الادلـة القرأنيـة منهـا تحديدًا، واهمها ^(٢) :

ا - قوله تعالى { افلا يقد برون القرآن أم على قلوب اقفالها } (سورة محمد/٢٤) . فيرون في الآية امرا المناس بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ! .

ب - قوله تعالى { افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا } (النساء/٨٦) فكيف يامرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض في الاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق.

ج - قوله تعلق { وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح على قلبك لتكون من المنفرين بلسان عربي مبين } (الشعراء/١٩٦ - ١٩٠٥) ولو لم يكن مفهوما ، فكيف يمكن ان يكون الرسول منذرا به وايضا قوله تعلى { بلسان عربي مبين } يدل على انه نازل بلغة العرب ، واذا كان كذلك وجب ان يكون معلوما .

د ـ قوله تعالى { لعلمه الذين يستنبطونه منهم } (النساء/٨٣) و الاستنباط لايمكن الا بعد الاحاطة بمعناه .

⁽١) ظ: اساس التقديس ١٧٣.

⁽٢) ظ: المصدر نفسه ١٧٣ ، ١٧٥ .

هـ ـ قوله تعالى { هذا بلاغ للناس ولينذروا به } (ابر اهيم/٥) فكيف يكون بلاغا وكيف يقع الانذار به وهو غير معلوم ؟ وقال في آخز الآية : { وليذكر أولوا الالباب } وانما يكون كذلك لو كان معلوما .

كما يورد للمخالفين القاتلين بجواز أن يكون ذلك في القرآن بعض الادلة اهمها الدليل القرآني الوحيد القائم على آية المتشابه في قوله تعالى في صفة المتشابهات { وما يعلم تاويله الا الله } (أل عمران/٧) حيث ينقل الرازي عن هؤلاء أنهم يقولون بالوقف وأنه لازم ثم يضيف بما يصور موقفه هو من الأية (الوقف هنا لازم وسيأتي دليله أن شاء الله)(١).

ثانيا - وصف القرآن بالاحكام والتشابه.

يلتفت الرازي كحال من سبق ان بحثوا في ذلك الى ان القرآن الكريم دل على انه كله محكم وكله متشابه .

كما دل على انه بعضه محكم وبعضه متشابه فلذلك اربعة مقامات في القرآن :

أ - ما يدل على انه كله محكم بقوله تعالى : { الركتاب احكمت آياته } (هود/١) و { الرتلك آيات الكتاب الحكيم } (يونس/١) .

ومعنى المحكم هنا (كونه حقاً في الفاظه ، وكونه حقا في معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه في لفظه ومعناه ، وان احدا من الخلق لا يقدر على الاتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه ومعناه ، والعرب تقول في البناء الوثيق والعهد الوثيق الذي لايمكن نقضه : انه محكم فهذا معنى وصف كل القرآن انه محكم)(٢).

ب - ما يدل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى { كتابا متشابها } (الزمر / ۲۳) والمعنى انه يشبه بعضه بعضه الاخر في الحسن والفصاحة ويصدق بعضه بعضه الاخر واليه الاشارة بقوله تعالى { وله كان من

⁽۱) اساس التقديس ۱۷۲ .

⁽۲) المصدر نفسه ۱۷۸ .

عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف كثيرا } (النساء ٨٢/) أي: لكان بعضه واردا على نقيض الأخر وللفاوت نسق الكلام في الجزالة والفصاحة (١).

ثالثًا - تحديد المفهومين:

يورد الفخر الرازي للمفهومين تعريفات من اللغة ويشير الى تعددها عند اهل الاصطلاح واشتمال كتب سابقيه عليها^(۲). اما موقفه هو في تحديدها فيتعرض له يتفصيل يتناول فيه اللفظ ودلالته المحتملة واختلاف درجة القطعية والاحتمال فيه بما يؤثر في تحديد كونه محكما او متشابها او واقعا في ضمن احد الانواع المندرجة تحتهما ، بما يفيد في تحديد المفهومين فاللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى له عدة حالات :(1)

١ - ان يكون موضوعا لذلك المعنى ولا يحتمل غيره فهو النص.

٢ - ان يكون محتملا لغير المعنى الذي وضع له فله هنا حالتان :

الأولى : ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهراً وبالنسبة للمرجوح مؤولا

الثاتية : ان يكون احتماله لهما على السواء فهنا:

يكون اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على المعنيين محتملاويخرج هذا التقسيم بأن اللفظ له اربع حالات (٥) : النص والظاهر والمجمل والمؤول ، والنص والظاهر منها يشتركان في حصول الترجيح لكن ميزة النص انه ترجيح

⁽١) المصدر والصفحة انفسهما .

 ⁽۲) المصدر والصفحة انفسهما.

⁽٣) اساس التقديس ١٧٩ .

⁽٤) المصدر نفسه ١٧٩ ، ١٨٠ .

⁽٥) المصدر نفسه ١٨٠ .

مانع من النقيض وليس الظاهر بمانع النقيض وهذا القدر من الدلالة للغظ في هذين النوعين هو المحكم اللفظ .

اما النوعان الاخران: المجمل والمؤول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجمل لا رجحان فيه بالنسبة لكل من الطرفين اما المؤول ففيه رجحان بالنسبة الى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه وهذا هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فيه . وإذا كان اللفظ الى المفهومين على السواء فهنا كما يقول الرازي يتوقف الذهن ، مثل القرء في دلالته على معنيين هما: الحيض والطهر . لكن المفهومين ومرجوحاً في الاخر ثم ان الراجح يكون باطلا والمرجوح المفهومين ومرجوحاً في الاخر ثم ان الراجح يكون باطلا والمرجوح حقالاً) ومثال ذلك عنده قوله تعالى { وإذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول } (الاسراء/١٦) فظاهر هذا الكلام يؤمرون بان يفسقوا ومحكمه قوله تعالى { ان الله لايأمر بالفحشاء } (الاعراف/٢) ردا على الكفار فيما حكى عنهم { وإذا الاعراف/٢٨) وكذلك قولـه تعالى { نسبوا الله فنسيهم } فعلـوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله فنسيهم } (الاعراف/٢) وكذلك قولـه تعالى { نسبوا الله فنسيهم } انفسهم .

ومحكم ذلك قوله تعالى { وما كان ربك نسيا } (مريم/١٤) وقوله تعالى { لا يضل ربي ولاينسى } (طه/٢٥) وفي هذا الكلام نلاحظ امرين مهمين:

الأول: اشارة الرازي الى الصعوبة والاشكال في كون اللفظ راجحا في احد المفهومين ومرجوحا في الاخر كانه يشير الى النسبية في تحديد المحكم من من الأيات عن المتشابه منها إذ ان اهل المذاهب والاراء التزموا مبدأ ارادوا به ابعاد الكثير من التقاطعات مع الأصول القرأنية

⁽١) اساس التقديس ١٨٠ .

للمسائل التي بحثوها فلجأوا الى عدّ كل ما وافق اراءهم محكما وكل ماخالفها متشابها .

الثاني: ان الرازي يمثل لهذه الحالة في اللفظ بمثالين يستنتج منهما اتباعه لمبدأ رد المتشابه للمحكم وهذا ما يشير اليه عند بحثه في معايير الإحكام والتشابه لوضع الضوابط المنهجية .

رابعاً - معايير الاحكام والتشابه.

يرى الرازي في تخاصم اصحاب المذاهب وادعاء اصحاب كل مذهب (ان الأيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة) ضرورة ملجنة الى تحديد قانون ومعيار يرجع اليه في هذا الباب ويتعلق هذا المعيار الى تحديد قانون ومعيار يرجع اليه في هذا الباب ويتعلق هذا المعيار لا يجوز دفعهما الا بدليل يقول (اذا كان لفظ الأية او الخبر ظاهر في معنى فانما يجوز لنا ترك الظاهر بدليل منفصل ، والا لخرج الكلام عن ان يكون حجة (١١ والدليل الذي لا يجوز مفيدا ، ولخرج القرآن عن ان يكون حجة (١١ والدليل الذي لا لإجله يترك الظاهر من اللفظ اما لفظى او عقلى .

اما الأول: فهذا انما يكون اذا حصل تعارض بين الدليلين وفي هذه الحالة فليس احدهما اولى من الاخر في حالتي الاخذ والترك ، الا ان يعترض معترض فيقول ان احدهما قاطع في دلالته والاخر ظاهرا فهنا يرجح القاطع على الظاهر او يقال كل واحد منهما وان كان ظاهرا لهنا يرجح القاطع على الظاهر او يقال كل واحد منهما وان يتمثل في ان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها متوقفة على نقل اللفات ونقل وجوه النحو والتصريف ، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض العقلي والنقلي ، وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا فيثبت هنا رأيه بأن الادلة اللفظية لايمكن ان تكون قطعية

واما الثّاني: فهو ان يقال احد الظاهرين اقوى من الأخر الا ان احدهما اقوى، فعلى هذا التقدير يصير ترك احد الظاهرين لتترير الثاني مقدمة ظنية ولا يجوز التعويل على الظنون في المسائل العقلية القطعية

⁽۱) اسس التقديس ۱۸۱

وبذلك يثبت الرازي قانونه بعدم صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح الا بقيام دليل قاطع على ان ظاهره محال ممتنع وعند حصول هذا فان على المكلف ان يقطع هنا بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما اشعر به الظاهر .

وعند هذا المفترق ينقسم المتكلمون على موقفين سنجدهما يتجليان بوضوح في اتجاهات متكلمي المذاهب عموما فضلا عن الأشعرية منهم هذان الموقفان هما :

أ - التاويل : فان من جوز التاويل بعدل اليه عن الظاهر .

ب - التفويض : فمن لم يجوز التأويل يفوض علمه الى الله تعالى .

خامسا ـ الموقف من امكان علم المتشابه او عدمه

لايعرض الرازي لموقف الأشاعرة من علم المحكم والمتشابه بصورة مباشرة وانما يقدم تفصيلا لمذهب السلف من ذلك واعتراض المتكلمين بتمثيلهم الموقف المخالف ومحور الخلاف يقع في فهم الآية الكريمة قوله تعالى { هنه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (الى قوله) وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم } (أل عمران/٧) الى ويتلخص موقف السلف من الآيات المتشابهة كما يعرضه انهم يذهبون الى وضع مبدأ بأن هذه المتشابهات (يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها ، ويقوم هذا المبحث على فهمهم الأية الكريمة بقولهم بالتمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى { وها يعلم تأويله الا الله } (أل عمران/٧) فيكون ما بعدها استننافا للكلام .

وكان موقف المتكامين انه يجب الخوض في تأويل تلك المتشابهات فكان موقفهم قراءة الآية بعطف { الراسخين } على الله تعالى في عامه تأويل المتشابه وحجتهم في ذلك ان القرآن يجب ان يكون مفهوما والاسبيل اليه في (روايات كذا) المتشابهة الا يذكر التأويلات فكان المصير اليه واجبا

ويبدو ان موقف السلف يجد بعض التاييد غير الظاهر عند الرازي الا انه يصطدم بوجود المتشابهات التي لابد من تأويلها لذا نجده يلتفت الى نادرة اللبيان القرأني في انه تعالى (لم يذكر لفظ المتشابهات الا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل (١) ويمثل لذلك بعدة امثلة منها : (١)

انه تعالى قال { الله نور السموات والارض } (النور /٣٥)
 ثم قال بعده { مثل نوره } فنسبة الى نفسه ، ولو كان تعالى النور
 نفسه لما نسبه الى نفسه ، لان نسبة الشيء الى نفسه ممتنعة .

7 - ولما قال تعالى { الرحمن على العرش استوى } (طه/) ذكر قبله { تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى } (طه/) ذكر قبله { تنزيلا ممن خلق الارض والسموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى } (طه/) فهاتان الأيتان الأيتان تدلان على ان كل ما كان مختصا بجهة الفوقية مخلوق محدث وينتهي الرازي الى موقف من المتشابهات يعرضه باقتضاب واختصار شديدين اذ يقول (فثبت بما ذكرنا ان الطريق في هذه المتشابهات التأويل في تلك الالفاظ تأدبا في حق واجب الوجود) (٢) هذا الاقتضاب والاختصار في عرض مذهبه انما هو حاصل في الجانب المنهجي فيما يخص التأويل كاختيار ، اما في الجانب المنهجي فقد لجأ الرازي الى التأويل كحال باقي الاشعرية الدين ضم من انه في اوقات متاخرة ربما مال الى التغويض ايضا الرغم من انه في اوقات متاخرة ربما مال الى التغويض ايضا متابعة منه لاهل السنة .

⁽١) اساس التقديس ١٨٨ ، ١٨٩ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٨٨ ،١٨٩٠ .

⁽٣) المصدر نفسه ١٨٩ .

المبحث الثالث

التأويل عند الأشعرية

توطنة

يوجد التأويل بوصفه اختياراً في مواجهة التعارض بين ظاهر النص وادلة العقل ملمحا مهما من ملامح العلاقة بين العقل والنقل ، وضرورة تفرضها طبيعة النص المحمل باقاق تعبيرية بيةنية توظف فنون البلاغة من مجاز واستعارات وتشبيهات ، كما تفرضها خصيصة مهمة وقانون معياري فرضه هو بنفسه باشارته الى وجود اصل ترجع اليه الفروع وذلك بتنصيب المحكم من الآيات اصلا على المتشابه منها فيرد الفرع الى الأصل وهذا وجه من وجود التأويل . فالنص ملتفت الى انه يعبر عن الباري تعالى تارة بابعاد أي وصف التوليل . فالنص ملتفت الى انه يعبر عن الباري تعالى تارة بابعاد أي وصف يشبهه بخلقه أو بقربه من المحسوسات وذلك كقوله تعالى : { ليس كمثله شيء } (الشورى/١١) وقوله : { لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص/٢-٤) وتارة تعبر الآيات عنه بما يوهم شبهه تعالى احد } (ويبقى وجه ربك بمخلوقاته كتوله تعالى { ويبقى وجه ربك } والصنع على عيني } (ط٥٩/٣) وقوله تعالى { ويبقى وجه ربك

وامام هذه النصوص لابد للمسلم من وقفة لكشف الدلالات التي حملتها النصوص فهو محمل بمسؤولية تنزيه الباري تعالى عن مشابهة المحدثات ولا طريق الى رفع هذا التعارض بين تلك الأيات ، وتحقيق التنزيه الا بتاويل تلك النصوص بما يليق بساحة قدسه تعالى ويحافظ على خصوصية النص وقداسته ومعايير وضو ابط فهمه .

المطلب الأول: موقفهم من التأويل

وقد كان موقف السلف وهم الأصول الحقيقية للاشعرية والمعين الاكبر لمذهب الأشعرية من التاويل انهم كانوا (يثبتون لله صفات خبرية مثل البدين والوجه ، ولايزولون ذلك الا انهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية ، فبالغ بعض السلف في الثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات واقتصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد به الخبر (۱) فهم منقسمون على فريقين (۱) : أ من توقف في التأويل كمالك بن انس واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وداود بن على الاصفهاني وغيرهم .

ب - من أول على وجه يحتمله اللفظ.

وظهر فريق من المتأخرين قالوا لا بد من اجراء تلك الالفاظ (الموهمة بالتشبيه والتجسيم) على ظاهر ها فوقعوا في التشبيه الصرف (٢) ولموقف السلف هذا تأثير وانعكاسات على موقف الأشعرية إذ نلاحظ ان الخطين المؤول والمفوض مارسا التأثير في متكلمي الأشعرية وكان التأويل ضرورة لا يمكن لأي اتجاه مهما بلغ من التمسك بظواهر التصوص ، والسكوت عن تفسيرها ، او تفويض معانيها المرادة الى الله تعالى ، ان يتحاشاها اذ ان من النصوص ما لاسبيل لأي من هذه المواقف تعالى ، ان يتحاشاها اذ ان من النصوص ما لاسبيل لأي من هذه المواقف لحل اشكالاته ، واصدق مثال على هذه الضرورة ان الإمام احمد بن حنبل لعل اشكالاته ، واصدق مثال على هذه المتضمئة للصفات الخبرية فقد اقر بوجوب تأويل ثلاثة احاديث هي (٤) قوله (۞) (الحجر الاسود يمين الله في بوجوب تأويل ثلاثة احاديث هي (٤) قوله (۞) وهذه الضرورة في التأويل امر يقول به كل المذاهب الكلامية الاسلامية بل هو ضرورة منهجية بدونها يصبح هناك الكثير من الثغرات في منظور المذهب للعقيدة وهذا ما أشار اليه الرازي بقوله (جميع فرق المسلمين مقرون بأنه لابد من التأويل في

⁽١) ظ الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٩٢ ، ٩٢ .

⁽٢) المصدر نفية

⁽٣) ظ: الشهرستاني: الملل والنحل ٩٢، ٩٢.

⁽٤) اساس التقديس: ٨١ .

بعض ظواهر القرآن والاخبار)^(۱) والأشاعرة في ضمن المتكلمين عموما يقولون بهذا التأويل وضرورته ويقيم الجميع الحجة على ذلك (ان القرآن يجب ان يكون مفهوما ، ولاسبيل اليه في روايات^(۲) المتشابهة الا بذكر التأويلات فكان المصير اليه واجبا)^(۲).

ولكنهم يتفاوتون في درجة اللجوء الى التأويل فالإمام الأشعري في بداياته كان يرفض التأويل الالضرورة (١) ماجنة حتى انه اكتفى في الصفات الخبرية وهي ما يحتاج فيه الى التأويل ان قال باتباتها ولكن بلا كيف(٥) حتى عرفت هذه الطريقة بالبلكفة ، فالله تعالى قد استوى على عرشه كما قال { الرحمن على العرش استوى } (طه/٥) وان له وجها كما قال { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) وان له يبين بلا كيف كما قال { خلقت بيدي } (سورة ص/٥٠) ، وكما قال { بل يداه مبسوطتان } (الماندة/١٤) وان له عينا بلا كيف كما قال { تجري باعيننا } (القمر/١٤) ... الخ

ويبدو ان هذا الاتجاه تحديداً يكون اكثر قربا من الالتزام بظواهر النصوص من السلف واهل الحديث والحشوية اذ ان هؤلاء سكتوا عن تفسير هذه الأيات وفوضوا معانيها الى الله تعالى ولكن هذا الخط الأشعري بدأ في التصاعد نحو العقلنة واللجوء الى التأويل بعد الأشعري ابتداء بالقاضي البقلاني الذي اورد العديد من التأويلات للكثير من الأيات الكريمة كلما دعت الضرورة عند تفاطعها مع الأصول التي قال بها وسنلاحظ بعض الملامح من ذلك عند البحث في التطبيقات.

⁽١) المصدر نفسه : ⁾ ٧٩ .

⁽Y) كذا في النص واضن أن هناك تصحيفا والصحيح الآيات.

⁽٣) اساس التقديس: ١٨٧.

⁽¹⁾ ظد , جلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٢٧٢ .

⁽٥) ظ الابانة ٩ .

ويمرر الغزالي قضية التأويل من خانة العلاقة بين العقل والنقل إذ يعرض لمذهب اهل السنةوباقي الفرق في التأويل فيراها تنقسم على خمسة اراء: (١)

الأول منها: ما وقف عند ظاهر النص ومنع من التأويل .

الثَّاثي : ما جعل العقل هو الأصل ولم يعتبر النقل ولذلك فتح باب التأويل على مصراعيه .

الثالث : جعل العقل هو الحكم والضابط بما يأتي به الشرع . فرفض اخبار الثقات والإحاد

الرابع: جعل النص اصلا والعقل تابعا .

الخامس: وهو الذي يتبناه في المسألة بجعل كل من العقل والنقل اصلا فلكل مجاله وحدوده و لاتعارض بينهما ، وانه مع التعارض فالعقل هو الأصل وهنا يختلف مع الشيخ الأشعري(٢) واكثر متقدمي الأشعرية فهو يقول باللجوء الى التأويل عند الضرورة في الموضع الذي يستوجبه ، كما يأخذ بالنص على ظاهره ايضا(؟) ولكن التأويل عنده آمر يرى انه يلجأ اليه مضطرا وإن هناك ما يعجز عن كشف المراد منه ، والتأويل لايعدو إن يكون ظنونا وتخمينات وانه انما يلجأ اليه في امر الاجتهاد لتيسير الامر على العوام في فهم ما ورد به التشريع من التكاليف(١) ولذلك ترى الغزالي يضع قيودا شديدة على اللجوء للتأويل اذ لايؤهل له الاصفوة الواصلين (المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، القاصرين اعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات ، المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال ، العاملين في جميع حدود الشريعة وأدابها في القيام بالطاعات وترك المعاصى، المفر غين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى ، المستحقرين للدنيا بل للخرة والفردوس الأعلى في جنب محبة الله تعالى ، و هؤ لاء هم اهل الخوض في

⁽١) ظ قانون التأويل ٩ ، نشير محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الانوار ، مصر ١٣٥٩ ه (بتصرف).

⁽٢) د رُ حلال محمد موسى : نشأة الأشعرية ٤٣١ .

⁽٣) المصدر نفسه . (٤) ظ المصدر ان السابقان .

بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة الا ان يسعد واحد بالدر المكنون)(١) . ويجعل الرازي للظاهر حاكمية واهلية لتمثيل دلالة النص حيث لايجوز صرف اللفظ عن الظاهر (الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع)(١) ولذلك فعلى المتصدى للتأويل في هذه الحالة ان (يتحقق عنده القطع واليقين بأن مراد الله بهذا اللفظ ليس ماً اشعر به الظاهر)(٢). هذه الضوابط عند الرازي تبين بوضوح اثر موقف السلف من التأويل ولجونهم الى التفويض في المتشابهات على موقف الرازى الذي يتبنى في (اساس التقديس) هذا الموقف اذ يقول عند الحديث عن الأيات الموهمة للجهة وردا على الكرامية في موقف يتبين فيه دعمه لادلة العقل وجعلها اصلاعلى الدليل النقلى المستند الى الظاهر الذي استدلت الكرامية به ، يقول (.. فثبت بهذا الطريق إنا متى بينا ان تلك الدلائل العقلية ((المنافية للجهة)) قاطعة يقينية لم تقدر الكر امية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر ، وهذا كلام في غاية القوة ، وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله تعالى من هذه الايأت اثبات الجهة لله تعالى فلا حاجة بنا بعد ذلك الى بيان ان مر اد الله تعالى من هذه الأيات ما هي ، و هذه الطريق اسلم في ذوق النظر وعن الشغب ابعد)('') ولكنه في تفسيرُه الكبير يدلي رأيا مختلفاً اذ يرى ان هذه النصوص لابد معها من التأويل لتعيين المراد منها^(٥)

احمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٦٤ .

⁽١) الجام العوام عن علم الكلام ١١.

⁽٢) اساس التقديس ١٨٢.

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) اساس التقديس ١٥٣.

⁽⁾ ظ التفسير الكبير (مفاتيح الغرب) ٢٢: ٦ ، طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٩٥٧ هـ ١٩٢٨ م . والحق أن هذا الموقف المتغير له شبيه يسبقه عند القاهرة ١٩٥٧ هـ ١٩٣٨ م . والحق أن هذا الموقف المتغير له شبيه يسبقه عند أصام الحرمين الجويني كما صغرى الذي لجا التي التأويل ووظفه فيه ولكن نقل عنه في ايامه الاخيرة عزوفه عن التأويل والجدل وتراجع عنه التي التقويض والتسليم فهو الحق وليس استخدام المقل والتأويل . ينقل السبكي في طبقات الشافعية ٣ : ١٦٠ أنه قال في اخر ايامه (لا تشتغلوا في الكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي مابلغ ما اشتقلت به) وأنه تمنى ايمانا كايمان العجائز ورجع الي مذهب السلف ، ينظر ايضا جلال محمد موسى : نشأة الاشعرية ٤٠٨ ؟

والخلاصة النهائية التي تستنج من موقف الأشعرية عموما وجمعا بين أراء مختلف اقطابهم انه يصب في موقفه العام في التوسط بين المعقول والمنقول و عدم تغليب العقل مطلقا واثبات الحاكمية للنص ما لم يتعارضا ، فالتأويل ليس تغليبا للعقل ودفعا للنص عن مركزه وانما هو محاولة في التوفيق بينهما فيما وقع فيه تعارضا ظاهريا انطلاقا من استحالة تناقضهما .

المطلب الثاني: اسس التأويل

يقسم الأمدي (ابو الحسن علي ت ٦٣١ هـ) التأويل باعتبارين كمدخل لتعريفه و هما :(١)

أ - التأويل من حيث هو تأويل بقطع النظر عن الصحة والبطلان وهو :
 حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله إياه .

ب - التأويل الصحيح المقبول الذي يقول به وهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله بدليل يعضده .

و عند تتبع مسيرة الأشاعرة مع التأويل يتبين انهم يضعون جملة اسس وضوابط ومعايير لتقنين التأويل ووضعه في اطار منضبط باصول المذهب، هذه الأسس والضوابط يمكن اجمالها في :

١ - عدم صرف اللفظ عن المعنى الذي دل عليه الظاهر الى غيره الا بدليل قاطع يثبت استحالة معنى الظاهر (٢).

٢ - تحقق القطع واليقين عند المكلف ان مراد الله تعالى ليس المعنى الذي عليه الظاهر (٦).

" - ان يقوم به الماهر الحاذق في علم اللغة العارف باصولها ، ثم بعادة العرب في الاستعمال من حيث الاستعارات والمجازات والكنايات ومنهاجها في ضروب الإمثال⁽¹⁾.

⁽١) ظ الاحكام في اصول الاحكام ٣ : ٤٩ .

⁽٢) ظ المصدر نفسه ، وينظر الرازي اساس التقديس ١٨٢ .

⁽٣) ظ اساس التقديس ١٨٢ .

⁽٤) الغزالي: فيصل التفرقة ٦٢ نقلا عن د. محمن عبد الحميد: (التأويل وضوابطه) بحث متشور في مجلة الرسالة الاسلامية العددان ٨٣ ، ٨٣ السنة الثامنة ١٩٧٥ م ص٠٠٤.

- ٤ ان يستند التأويل الى مرجعية الكتاب والسنة والسلف من الصحابة وان لايخالفها (١).
- اذا عارضت الادلمة النقاية براهين العقل واثبتت البراهين العقاية شيئا ثم خالف ظاهر النقل ذلك فانه باطل ان تكذب براهين العقل وتصدق ظواهر النقل لان العقل يعرف به اثبات المسانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة عليه فلا يقدح في العقل لان في ذلك قدحاً في العقل والنقل معا (١).
- ٦ فيما يتعلق بالالهيات تحديدا نجد جملة اسس يضعها الأشاعرة يمكن
 انتزاعها من خلال استقراء مجمل تأويلاتهم ومنها:
- ا لا دخل للعقل والقياس في ايجاب معرفته تعالى وتسميته فلا يجوز اطلاق اية تسمية تأولا لم ترد في القرآن فلا يوصف تعالى بالعقل كما لايوصف بالشهوة حتى ان قصد بذلك ارادته لإفعاله^(٣).
- ب ان التأويل للأيات يجب ان لا يترتب عليه نفي و لا تعطيل بحجة التناويه عن التشبيه (¹⁾.
- ج وجوب تأويل كل ظاهر في النص يوهم بالجهة او الحيز او التركيب او الإفعال كالصعود واالنزول والدنو والمجيء ... وغير ذلك. مما يلزم عنه التشبيه بالحوادث او التجسيم ، وهذا ما سيتبين عند البحث في تطبيقات الأشعرية لأصول منهجهم في فهم النص القرآني في المبحث القادم .
- د انه تعالى اذا ضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهر تلك الإضافة ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل (²⁾

⁽١) ظ الأشعري الابانة ٦ ، ٩

⁽٢) ظ الرازي: المحصل ٣٢.

⁽٣) ظ : الباقلاني : الانصاف ٣٩ ، الجويني : الارشاد ١٤٨ ، احمد محمد صبحي : في علم الكلام ١٠٠٠ .

⁽٤) فذ: الأشعري: الابانة ٣٤.

⁽٥) ظ الرازي : أساس التقديس ١٠٤ .

الفصل الثّالث نماذج تطبيقية في فهم الأشعرية للنص القرآن*ي*

توطنة:

مثلت المباحث والمطالب السابقة وقفة مع البناء المنهجي في فكر الأشاعرة بعامة ومنهجهم في فهم النص القرآني بخاصة ، من حيث أركانه وأسسه والمؤثرات فيه ، ومن خلال تلك المباحث أمكن تشكيل تصور إجمالي عن هذا المنهج ، ولن تكتمل صورته ما لم نقف على الجانب التطبيقي الفعلي لأسس هذا المنهج وهو الجانب الأكثر تفصيلا والأقرب الى بيان طبيعة المنهج الأشعري في معالجة النصوص القرآنية وتوجيهها لتوظف في دعم أراء المذهب وكيفية الكشف عن دلالاتها وأليات الاستدلال بها، وهذا الجانب هو ما الكشف عن دلالاتها وأليات الاستدلال بها، وهذا الجانب هو ما سيدرسه هذا المبحث بما يقتضى ببانا لأمور منها:

ان البحث هذا لن يستقرىء المسائل الكلامية التي بحثها متكلموا
 الأشعرية كلها فهذا توسع لا مجال له هذا

٢ - سيتم تناول اكثر المسائل صلة بطبيعة المنهج الأشعري كسمات
 مميزة له كالصفات الخبرية والرؤية والكلام الالهى والكسب ...

" - لا يمكن للبحث ال يتناول رأي متكلمي الأشعرية كلهم في أية مسألة يبحث في تطبيقات فهمها عندهم وسيكتفي بالارآء التي تكفي التمثيل فهمهم إياها .

٤ - ان متكلمي الأشعرية يختلفون احيانا في بعض الجزئيات لمسائل معينة ولكن تبقى الخطوط العريضة لأصول المذهب قواسم مشتركة فيما بينهم . لذا سيحاول البحث تلمس تلك الخطوط واستحضار ما يمثل رأي المذهب عموما في مسائل العقيدة التي سيبحثها .

النماذج التطبيقية

الإلهيات

أولاً : وجود الله تعالى .

١ - وجوب النظر في معرفته تعالى:

استدلال الأشعرية على هذه القضية يرتبط من وجوه متعددة بموقفهم من العقل وعلاقته بالشرع وقضية التحسين والتقبيح وقد تعرض لها البحث سابقا والمهم هنا انهم يرون ان العقل يستطيع ادر أك وجوده فهو آلة للادراك ، اما وجوب معرفته تعالى فالأصل الوحيد لها هو السمع ومدرك وجوبها هو الشرع ، وجملة احكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية (١) واصل وجوب النظر الذي يكاد يتفق عليه اغلب الأشاعرةوان طريقه السمع للباقلاني فيه رأي أخر اذ يرى عدم جواز النظر في ذاته تعالى لآنه لايمكن الوصول الم، معرفة كنهه وحقيقته ، والنظر الواجب على المكلف هو النظر والتفكر في مخلوقاته لا في ذاته وهذا ما دل عليه السمع(٢) في قوله تعالى { ويتفك رون في خلصق المسموات والارض } (آل عمر ان/١٩١) وقوله تعالى { افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت } (الغاشية/١٧) فالنظر والتفكر يكون في المخلوقات لا في الخالق ومما يدل على ذلك جواب موسى (الله الله الله فرعون { وما رب العالمين } (الشعراء/٢٣) اجابه بأن مخلوقاته تدل على انه إله ورب وقادر لا اله سواه إذ انه قال { ربّ السموت والارض وما بينهما } (الشعراء/٢٤).

⁽۱) ظ الجويني : الارشاد ۸ ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ٦٦ ، صبحي : في علم الكلام ٢ : ١٥٣ .

⁽٢) ظ: الإنصاف ٢٩

٢ - اثبات وجود الله:

يقيم الأشعرية العديد من الادلة العقلية لاتبات وجوده تعالى ، وما يهم هناً هو الادلة القرآنية إذ جعلوها معضدة لحكم العقل في وجوب وجود الصانع تعالى فالإمام الأشعرى يستدل بالدليل القرآني في خلق النطفة بعد أن يقدم دليلا عقليا بحتا على وجوده تعالى يتعلق باصل فلسفى هو حاجة الممكن للعلة او الحادث للسبب وهو قانون العلية وهو دليل كلامي بحت يمثل نقلة عند الأشعري عن منهج المحدثين . ثم يأتي الدليل القرآني معضدا ، فيرى انه (اذا كان تحوّل النطفة علقة ، ثمّ مضعة ، ثم لحما ودما وعظما ، اعظم في الاعجوبة ، كان اولى ان يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال ألى حال ، وقد قال الله تعالى : إ افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون } (الواقعة/٥٠-٥٩) فما استطاعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون ما يمنون مع تمنيهم الولد فلا يكون ومع كراهتهم له فيكون(١) ويستدل بدليل أخر يعتمد الأيات النفسية في اثبات الصانع اذ يرى انه تعالى قال منبها لخلقه على وحدانيته: { وفي انفسكم افلا تبصرون } (الذاريات/٢١) حيث (بين لهم عجزهم وفقرهم الى صانع صنعهم ومدبر دبرهم)^(۱) ودليل الباقلاني أن للعالم محدثًا أحدثه (وجود الحوادث متقدمة ومتاخرة مع صحة تاخر المتقدم وتقدم المتأخر ولا يجوز ان يكون ما تقدم منها وتأخر متقدما ومتأخرا لنفسه فرجب أن بدل على فأعل فعله فاقال تعالى { فعال لما يريد } (هود/١٠٧)، وقال { انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون } (النحل /٠٠) ووجه الاستدلال انه يدل على علمنا بتعلق الفعل بالفاعل في كونه فعلا كتعلق الفاعل في كونه فاعلا بالفعل ... فلو جاز وجود فعل لا من فاعل وكتابة لا من كاتب لجاز وجود كاتب لا كتابة له وصانع لا صنعة له ... فلما استحال ذلك

⁽١) اللمع ١٨ ، ١٩ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٩ .

وجب ان يكون اقتضاء الفعل للفاعل ودلالته عليه كاقتضاء الفاعل في كونه فاعلا لوجود الفعل وحصوله منه) (').

٣ - انه تعالى لا يشبه شيناً من مخلوقاته:

يستدل الأشعري أنه تعالى لايشبه شيئا من مخلوقاته بالدليل العقلى اولا إذ انه لو اشبهها لكان لازم ذلك اتحاد الحكم بينه وبين مخلوقاته في الحدوث سواء كان الشبه من الجهات كلها ، أم شبه من بعض الجهات يقول (لو اشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها ، ولو اشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات او من بعضها ، فإن اشبهها من جميع الجهات كان محدثًا مثلها من جميع الجهات ، وإن اشبهها من بعضها كان محدثًا من حيث اشبهها ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما) (١) ثم يأتي بالدليل القرآني المؤكد لهذا الاستدلال العقلي فيقول (وقد قال تعالى { ليس كمثله شسيء } (الشورى/١١) ، وقال تعالى { ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص /٤) ، واستدلاله العقلي في كون المشابهة من الجهات كلها يستلزم كونه محدثًا لا نقاش عليه ولكن قوله أن المشابهة من بعض الجهات بلزم عنها حدوثه من تلك الجهات فيه نقاش اذ المشابهة من بعض الجهات مع االتحفظ على قدمه تعالى لا يلزم عنها كونه محدثًا اذ يمكن للمشبهة ان يعترضوا بانهم يقولون بقدمه تعالى ولكن له يد ووجه وجوارح .. وكان يمكن الاستناد في هذا الجانب الى ان مشابهة الممكنات تستازم مشابهتها في انها لا تنفك عن الحاجة وهو دليل كونها ممكنة والممكن لا يكون واجب الوجود.

٤ - وحدانية الصانع تعالى:

يرى المتكلمون ان الواحد هو ما لايصبح انقسامه الا ان الاشاعرة كالباقلاني وابن فورك والجويني يزيدون على ذلك معنيين أخرين هما: من لانظير له، ومن لاملجأ ولا ملاذ سواه ويرون انه لايكتمل الايمان بوحدانيته تعالى بدون الايمان بهذه الاركان الثلاثة (٢) وهم جميعا

⁽١) الانصاف ١٨.

⁽٢) اللمع ٢٠ .

⁽٣) ظ الجويني: الشامل ٣٤٥ ، صبحي: في علم الكلام ٢: ١٥٦ . ويقول الغز الي في معنى الوحدانية (واحد لاشريك له ، فرد لامثيل له ، صمد لاضد له ، متوحد لا ند له) ظ الأربعين في اصول الدين ٣٥ .

يستدلون على وحدانيته تعالى بدليل التمانع ، ويقوم هذا الدليل عند الأشعري على انه لو تصور صانع أخر مع الله (فان الاثنين لايجري تدبير هما على نظام ولا يتسق على احكام ولابد ان يلحقهما العجز ، او واحد منهما ، لان احدهما اذا اراد ان يحيي انسانا واراد الاخر ان يميته ، لم يخل ان يتم مرادهما جميعا او لايتم مرادهما ، او يتم مراد احدهما دون الاخر ، ويستحيل ان يتم مرادهما جميعا لانه يستحيل ان يكون الجسم حيا وميتا في حال واحدة ، وان لم يتم مرادهما جميعا وجب عجزهما ، والعاجز لايكون الها ولاقديما . وان تم مراد احدهما دون الاخر وجب عجز من لم يتم مراده منهما والعاجز لايكون الها ولاقديما) (۱) ثم ينتهي الى انتزاع التمانع ليعضد دليله بالدليل القرآني فيقول فدل ماقلناه على ان صانع الاشياء واحد ، وقد قال الله تعالى { لو فيقول فدل ماقلناه على ان صانع الاشياء واحد ، وقد قال الله تعالى { لو فيهما الهمة الا الله لفسدة } (الانبياء/۲۲) فهذا معنى احتجاجنا

وكان الباقلاني اكثر توسعا وتفصيلا واعتمادا على الدليل القرآني وقدمه على دليل العقل وقام استدلاله على تحديد معنى الوحدانية اولا انه ليس معه سواه ولامن يستحق العبادة الا اياه ولا نريد بذلك انه واحد من بيستحق العبادة الا اياه ولا نريد بذلك انه واحد من بيستحق العدد فقط ولكن نريد انه لا شبيه له ولا نظير وانه ليس معه من يستحق الالهية سواه وقد قال تعالى { انها الله اله واحد } (النساء/١٧١) ومعناه لا اله الا الله أنه والا المنابع يقوم على الباتها لمعنى الوحدانية اذ يقول في تفصيله دلالتها (والدليل على ان صانع العالم على مما قررناه . قوله تعالى { لمو كان فيهما الحة الا الله لفسدتا } على مما قررناه . فوله تعالى { ليو كان فيهما الحة الا الله لفسدتا } الامور تجري على نمط واحد في السموات والارض وما بينهما من شمس وقمر وغير ذلك ، ولو كانا الثنين او اكثر فلا بد من ان يجري خلاف او تغير من احدهما على الاخر وقد بينه سبحانه فقال { قل له كان معه الهة تغير من احدهما على الاخر وقد بينه سبحانه فقال { قل له كان معه الهة

⁽١) اللمع ٢٠، ٢١.

⁽٢) المصندر نفسه ٢٠ . ٢١ .

⁽٢) الانصاف ٢٣.

اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا \(\) وهذا الدليل في الحقيقة دال على وحدة المدبر ويؤكد في معناه الآية الكريمة في قوله تعالى \(\) وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون \(\) (المؤمنون/٩١) فهي اقرب الى توحيد المدبر منها الى توحيد الصانع كما انها تقع في مقام الاستدلال بالنظام على وجود المنظم وتابع باقي متكلمي الأشعرية (أ) الإمام الأشعري في الاستدلال بأية \(\) لو كان معه الحة ... \(\) وايدوا تفسيره وتفسير الباقلاني لوجه الاستدلال بها ، كما ان متكلمي االإمامية والمعتزلة استدلوا الآية نفسها على الوحدانية (أ)

ثانياً: الصفات الالهية

يثبت الأشاعرة شه تعالى صغات ثبوتية ازلية ، ويكون اتصافه تعالى بها عندهم لمعان قديمة و هذه الصغات زائدة عن ذاته (¹⁾ و هي سبع صفات هي صفات الذات (⁰⁾ و هي : الحياة ، العلم ، الارادة ، السمع ، البصر ، القدرة ، الكلام .

وقد استناوا بلالمة عقاية عديدة على رايهم هذا لامجال هنا للخوض فيها ويكتفي البحث بالاملة النقلية حيث يلاحظ في هذا الاطار انهم استناوا غالبا بظواهر النصوص القرآنية .

⁽١) المصدر نفسه ٣٣.

 ⁽٢) ظ الجويني : لمع الأدلة في عقائد اهل السنة والجماعة ١٨٦لمؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر ط١ ١٩٨٥هـ - ١٩٦٥ م ، الرازي : الاربعين ٩٢ و غيرها .

⁽٣) راجع فصلى الإمامية والمعتزلة في ضمن التّطبيقات (اثبات الوحدانية) .

 ⁽٤) ينظر مثلا: الباقلاني: الإنصاف ٣٨، التمهيد ٢٢٧، الجويني: الارشاد ١٣٧.

^(°) ظ الباقلاني : الانتصاف : ٣٥ ومايعدها ، النميد ٢٦٦ ومنا بعدها ، الجنويني : الارشاد ٢٦ وما بعدها ، الغزالي : الاقتصاد ٥٣ وما بعدها .

ففي صفة الحياة (١) مثلا يستداون بقوله تعالى { الله لا الله الا هو الحسى القيوم } (سورة البقرة/٢٥٥) وقوله تعالى { وتوكل على الحس الذي لايصوت } (الفرقان/٥٨) ويستدلون على صفة العلم(٢) بقوله تعالى { انزله بعلمه } (النساء/١٦٦) وقوله تعالى إ يعلم مابين ايديهم وما خلفهم
 إ طه/١١٠) وقوله تعالى: { ويعلم خائنة الاعين وما تخفس الصدور } (غافر/ ١٩) ويستدلون على الارادة (٢) بقوله تعالى { فعال لما يريد } (هود/ ١٠٧) وبقوله تعالى: { يريد الله بكم اليسسر ولا يريد بكم العسر } (سورة البقرة /١٨٠) وقوله: { والله يريد الآخرة } (الانفال /٦٧) ويستدلون على السمع والبصر (أ) بقوله تعالى { وهمه المسمع المصير } (المشوري/١١) وبقوله : { أم يحسبون انبالا نسمع سبرهم ونجبواهم بلبي ورسبلنا لبديهم يكتبون } (الزخرف/٨٠) وقوله تعالى : { ألم يعلم بأن الله يسرى } (العلق/١٤) ويستدلون على القدرة (٥) بقوله تعالى : { وهو على كل شيء قدير } (الماندة/١٢٠) ويستدلون على الكـــلام (١) بقولـــه تعــالى : { مــنهم مــن كلــم الله }

⁽¹⁾ ظ: الباقلاني: الانصاف ٥٠ ، الغزالي: الاقتصاد ٧١ .

⁽٢) الباقلاني: الانصاف ٣٠ ، الغزالي: الاقتصاد: ٧١ .

⁽٣) الباقلاني: الانصاف ٣٦ ، الغزالي: الاقتصاد ٧١ .

⁽٤) الباقلاني: الانصاف ٣٧، الغزالي: الاقتصاد ٧١.

⁽٥) الباقلاني: الانصاف ٣٥ ، الغزالي: الاقتصاد ٧١ . (١) الباقلاني: الانصاف ٢٧ ، الغزالي: الاقتصاد ٧١ .

(سورة البقرة/٢٥٣) وقوله تعالى : { وكلم الله موسى تكليما } (النسساء/١٦٤) وقولسه تعسالى : { وتمست كلمسة ربسك } (الانعام/١١٥) .

وما يدخل في نطاق البحث بشكل اوسع في موضوع الصفات: صفة الكلام من حيث تعلقها بقضية (قدم القرآن) - كما يرون - ، والرؤية وهي داخلة عندهم في ضمن باب ما يجوز عليه تعالى ، ونوع الرؤية وهي داخلة عندهم في ضمن باب ما ليجوز عليه تعالى ، ونوع اخر من الصفات هو الصفات الخبرية سبب الكثير من القاطع للاشعرية مع غيرهم وكان محوراً للاختلاف بين المذاهب الاسلامية الكلامية الذاهبة الى التأويل من جهة والسلف والحشوية واهل الحديث الذين تعبدوا بظاهر النصوص غالبا من جهة اخرى، وهنا سياخذ البحث هذه القضايا بالتفصيل مبتدئا بالصفات الخبرية ثم الرؤية والكلام.

أ - الصفات الخبرية

وهي اكثر مسألة اشتد حولها الخلاف بين المذاهب والاتجاهات الكلامية عموما وقد استقصى البحث بعض تلك المذاهب والاتجاهات فيها في الفصلين الأول والثاني ويستقرئ الان موقف الأشاعرة.

ان تتبع مسار المنهج الأشعري في تعامله مع الصفات الخبرية ومسلكهم في معالجتها يلاحظ حركة تصاعدية من مستوى مطابق تقريبا لموقف السلف واهل الحديث الى التأويل في اعلى حالاته المنضبطة بضوابط الأشعرية التي سبق بيانها ويلاحظ ان هذا التصاعد ربما اتخذ حركة معاكسة بالنزول من ذلك التأويل الى الموقف الذي ابتدأ منه وهو التفويض او البلكفة في احسن الاحوال بما يمكن اجماله في ثلاثة مواقف:

١ - اثبات الصفات الخبرية بدون تشبيه وبلا تكييف

و هو ما عبر عنه بالبلكفة ويمثل موقف الإمام الأشعري حيث يعرض فهمه الآيات وموقفه من الصفات الواردة فيها (وان الله استوى على عرشه كما قال $\{ (ds/a) \}$ ويتحدث عن هذا الاستواء في الباب السابع من الابانة فيقول (نقول ان الله عز وجل يستوي

⁽١) الإبانة ١٨.

على عرشه كما قال ، يليق به من غير طول استقرار كما قال . كل ذلك يدل على انه ليس في خلقه ولا خلقه فيه ، وانه مستو على عرشه (١). ويقول (وان له وجها بلا كيف (١) كما قال : { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) ويقول في موضع اخر: قال تبارك وتعالى: { كل شبىء هالك الا وجهم } (القصص/٨٨) ويقول: { ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام } (الرحمن/٢٧) فاخبر ان له وجها لايفني ولا يلحقه الهلاك (٢) ويقول عن صفة البد (وإن له يد بلا كيف كما قال : { خلقت بيدى } (سورة ص/٧٥) وكما قال : { بل يداه مبسوطتان { (أ) (المائدة/٦٤) ويقول عن صفة العين (وان له عينا بلا كيف كما قال: { تحرى بأعيننا } (القمر/١٤) فالأشعري هذا يتعامل مع ظاهر الآيات ويجريها على معانيها الحرفية مع الامتناع عن الحديث في الكيفية تحاشيا للوقوع في التشبيه وهذا الموقف نجد جذوره عند السلف وأنمة المذاهب وإهل الحديث ، كما تبين وهو موقف ربما يكون اكثر تعقيدا وصعوبة من إتخاذ الموقف الاخر وهو التفويض لان البلكفة تصطدم مع كون القرآن الكريم انزل بيانا و هدئ وتبيانا لكل شيء و لا يتصور أن يتركُّ المتصدى لفهم النص حائرا في كيف يوجه النص وهو مسؤول عن التعبد به وبناء عقيدته على اساسه ، خصوصا اذا وضعنا في نظر الاعتبار ان هذا المنهج نفسه سيتصدى لنصوص اخرى ويقوم بتأويلها.

٢ ـ تغويض المراد من آيات الصفات الخبرية الى الله .
 تعالى .

يقوم هذا المسلك على مواجهة الأبيات الواردة باضافة الصغات الخبرية بايكال علمها الى الله تعالى وتفويض المراد منها اليه ويشكل

⁽١) المصدر نفيية ٣٤.

⁽۲) المصندر نفيية ۱۸ .

⁽٣) المصدر نفسه ٣٥

⁽٤) المصدر نفسه ١٨ .

ر) (٥) المصدر نفسه ۱۸ .

هذا المسلك اختيارا عند العديد من اقطاب الأشاعر تيكون الاختيار الاوحد احيانا ويكون الاختيار النهائي بعد سلوكهم للتأويل في الحقب المتقدمة في حياتهم كما سيتبين.

ويبين الشهرستاني وهو يقرر عقيدة السلف ويعرض لمذهبهم في الصفات الخبرية طبيعةً هذا المسلك فيقول (وكذلك يثبتون صفات خبريةً مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك الا انهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية ((ثم ينقل عنهم قولهم)): عرفسا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء أ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها وقطعنا بذلك ، الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله سبحانه: { الرحمن على العرش استوى } ومثل قوله: { لما خلقت بيدى } ومثل قوله: { وجاء ربك } ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه لا شريك له ، وليس كمثله شيء ، وذلك قد اثبتناه (١) .

وكان من اشهر من مال الى التفويض الجويني الذي أثر عنه قبل وفاته انه تمنى ايمانا كايمان العوام وندم على الخوض في الكلام والجدل ونلك بعد ان كان من اكثر الأشعرية خُرضاً في التأويل واقترب من أراء المعتزلة في موقعه من أراء المعتزلة في موقفه من الصفات الخبرية بالذات (٢٠ كما سيفصل البحث فيه عند الحديث عن التأويل .

ويلاحظ ايضا بعض الميل عند الرازي الى التفويض وذلك في اثناء عرضه مذهب السلف من الأيات المتشابهة أذ يقول في اساس التقديس (ان هذا المتشابهات يجب القطع بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها الى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها)(٢) وان كان يصرح في نهاية الكلام الى اهمية التأويل وضرورته عند التعامل مع الأيات المتشابهة تأدبا في حق واجب الوجود (٤).

ويبدو ان اللجوء الى التفويض كان غرضه اتخاذ موقف السلامة الذي يتصورونه افضل من اثبات تلك الصفات الذي قد يؤدي عند الافراط فيه والتمسك باجراء ظاهر النص الى التشبيه والتجسيم

⁽١) الملل والنحل ١ : ٩٢-٣٠

⁽۲) د . احمد محمود صبحي ً: في علم المجالات ١٥٦ . (٣) ظ اساس التقديس ١٨٢ . ١

⁽٤) المصدر نفيه ١٨٩ .

٣ - تأويل آبات الصفات الخبرية.

تبين لنا في مبحث المحكم والمتشابه طبيعة الأسس والضوابط التي وضعها متكلمو الأشعرية للخوض في تأويل الأبات عند اختيار هذه الطريق ، واذا تابعنا اراءهم الكلامية وتعاملهم مع الآيات التي وردت فيها الصفات الخبرية نجد معظمهم قد مال الى التأويل وشكل عنده ضرورة لابد من سلوكها بحيث كان النصيب الاوفر من ذلك عندهم هو تأويلهم الصفات الخبرية وان تفاوتوا في ذلك . لذ سيتعرض البحث الى نماذج من تأويلاتهم مصداقا للجوئهم الى التأويل وتطبيقا لاسسهم التي وضعوها له ويلاحظ في هذا الإطار انقسامهم على فريقين :

ُ فَرَيِقَ يَوْوَلُ الصَّفَاتُ الخبرية كَلَهَا والنَّيُ تَرَدُ فَي الأَيَاتُ بِمَا يَمَكُنُ عَدُه مسلكا عَلَما .

وفريـق لايـؤول الا بعـض النـصوص ويكتفـي فـي بعـضها الاخـر بالتفويض او اجراء النص على ظاهره بدون بيان الكيفية .

وهذا ما سنلحظه عند استعراض هذه التأويلات مع الميل للاختصار كالآتي :

١ - الاستواء

وهذه الصفة ترد في القرآن الكريم في عدة آيات اهمها قوله تعالى: { الرحمن على العرش استوى } (طه/ه) وقوله تعالى: { ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات } (سورة البقرة/٢٩). وقد اختلف فيها الأشاعر تقبعد ان كان الأشعري يرى تفويض العلم بكيفيتها الى الله تعالى(١) نجد الباقلاني يفسرها بالاستيلاء(١) وهو ما يقترب فيه من تاويلات الإمامية والمعتزلة لهذه الصفة وهذا هو ما يؤيده الجويني الذي يرى ان كونه بمعنى الاستيلاء لا يشعر بالاضبطراب والمقاومة والمغالبة (١) وهو ينقل ان بعضهم ذهب الى ان المراد بالاستواء هنا القهر والغلبة ونلك سائغ

⁽١) الابانة ٢١.

⁽٢) الانصاف ٢٥ و هو يرى (ان العرش ليس مكان لله تصالى لان الله تعالى كان . ولامكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان) الانصاف ٤١ .

⁽٣) ظ الشامل ٥٥٤ .

في اللغة شائع فيها اذا القائل يقول استوى الملك على الاقليم اذا احتوى على . مقاليد الحكم فيه و هذا كقول الشاعر :

من غير سيف ودم مهراق^(۱)

قد استوى بشر على العراق

وهو قول اورده كل من اوّل الاستواء كما مر بنا .

ويؤيد الابجي هذا التأويل بالاستيلاء ويضع معيارا مهما يستفيد فيه من قوانين اللغة العربية اذيرى ان الاستواء اذا تعدى بـ(الى)، فانه يدل على القصد والارادة واذا تعدى بـ(على) فانه يدل على الاستيلاء لذا فهو يؤيد كون الاستواء بمعنى الاستيلاء في قوله تعالى { الرحمن على العرش استوى } (۱۲ (طه/) ويستعد عن قوله تعالى { استوى الى السماء } (فصلت/ ۱۱) اذيرى ان معنى الاستواء هنا هو القصد والارادة (۱۲).

ً ۔ الوجہ

ترد هذه الصفة في أيات كريمة كثيرة من نحو قوله تعالى $\{$ كل شيء هالك الا وجهه $\}$ (القصص/٨٨) $\{$ فاينما تولوا فشم وجه الله $\}$ (سورة البقرة/١١٥) $\{$ ويبقى وجه ربك ذو الجملال والاكسرام $\}$ (الرحمن/٢٧).

وعند متقدمي الأشعرية نجد أن غير الأشعري يقول بصفة الوجه لله تعالى الكنه لايكيف ذلك (أ) ويرى انه تعالى اخبر في الآيات (ان له وجها لا يقنى و لا يلحقه الهلاك)(*).

ويضفي الباقلاني على تفسيره الأية بعدا تأويليا يبعد عن منهج الأشعري في فهمها فالوجه في هذه الأيات وفي غير ها هو الذات فعند استدلاله على صدفة البقاء لله تعالى بانها بمعنى انه دائم الوجود

⁽١) المصدر نفسه ، وينظر الجرجاني : شريح السواقف ٨ : ١١٠ .

⁽٢) الجرجاني : شرح المواقف٨ : ١١٨ 🏟

⁽۲) المصدر نفسه .

⁽٤) ظ الابانة ٩ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢٠ .

⁽٥) الأبانة ٢٥.

یستدل بقوله تعالی $\left\{\begin{array}{c} \textbf{ویبقی وجه ربك} \\ \end{array}\right\}$ (الرحمن/۲۷) وقوله تعالی $\left\{\begin{array}{c} \textbf{كل شيء هالك الا وجهه} \\ \end{array}\right\}$ (القصص/۸۸) ویری ان الوجه في كلتا الآیتین یعني ذاته تعالی $^{(1)}$.

ويكتفي البغدادي بتفسير قوله تعالى $\{$ كل شيء هالك الا وجهه $\}$ بأن المراد به (بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى $)^{(Y)}$.

بينما يرجع الجويني ان يراد بالوجه هذا (ان يحمل على الوجود ، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب الى الله تعالى ويقال فعلت ذلك لوجه الله تعالى معناه الجهة امتثال امر الله)^(۲) فكان اكثر تفصيلا للمعنى وقربا الى التاويل من البغدادي الذي يميل غالبا الى التزام خط الإمام الأشعرى فى فهمه الأيات .

وكان الرازي اكثر صراحة في رفض (ان يكون الوجه المذكور في هذه الآيات هو الوجه بمعنى العضو والجارحة) (3) واستدل على ذلك بسياق كل أية وخصوصية التعبير فيها ملزما المشبهة بأصولهم ففي قوله تعالى { كل شيء هالك الا وجهه } لو كان الوجه هو العضو المخصوص (لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وان تفنى العين التي على الوجه ، وان لا يبقى الا مجرد الوجه ، وقد النزم بعض حمقى المشبهة ذلك وهو جهل عظيم)(3) وفي قوله تعالى { ويبقى وجه ربك فو الجلل والاكرام } يرى ان الوجه هو الذات اذ ان ظاهر الاية يقتضى وصف الوجه بالجلال والاكرام (ومعلوم) ان الموصوف بالجلال والاكرام هو الله تعالى وذلك يقتضى ان يكون الوجه كناية عن الذات)(1) وهو يطابق تفدير الجويني للآية ويؤكد ضرورة تأويل الوجه الوارد في الآيات متبعا طريقة الزام الخصم بالادلة ففي قوله تعالى الوارد في الآيات متبعا طريقة الزام الخصم بالادلة ففي قوله تعالى

⁽١) ظ الانصاف ٢٧ ، ٢٨ .

⁽۲) اصول الدين ۱۱۰ .

⁽۲) الارشاد ۱۵۷.

⁽٤) اساس التقديس ١١٨، ١١٨.

⁽٥) المصدر نفسه .

⁽٦) المصدر نفيية ١١٨.

{ فاينما تولوا فثم وجه الله } يستبعد كونه الوجه المخصوص (فاتا ندرك بالحس ان العضو المسمى بالرجه غير موجود في جميع جوانب العالم ، وايضا فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب لزم حصول العالم ، وايضا فلو حصل ذلك العضو في جميع الجوانب لزم حصول بنلك لوازم الاخذ بظاهر الآية من كونه تعالى جسما . ويلزم المشبهة بنك لوازم الاخذ بظاهر الآية من كونه تعالى جسما . ويلزم المشبهة الخذا للايات على ظاهر ها ففي قوله تعالى { يريدون وجهه } وقوله تعالى { ابتغاء وجه ربك الاعلى } لايمكن حمل شيء منها على الظاهر (لان وجهه تعالى على مذهبهم قديم ازلي والقديم الازلي لايراد النسيء الذي يراد معناه انه يراد حصوله دخوله في الوجود ، وذلك التديم في الازل محال وايضا فهزلاء كانوا يعبدون الله تعالى ، وما كانوا يريدون وجه الله كونه راضيا عنهم ، وذلك يريدون وجه الله كونه راضيا عنهم ، وذلك يدل على انه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات الجارحة المخصوصة نفسها بل المراد منه شيء اخر ، وهو كونه تعالى راضيا عنهم (*).

٣ - العين .

وردت هذه السصفة في أيسات كريمسة كثيسرة من نحدو قولسه تعالى: { تجري باعيننا } (القمر/١٤) و { اصنع الفلك باعيننا } (هود/٣٧) و { واصبر لحكم ربك فانك باعيننا } (الطور/٤٨) و { ولتصنع على عيني } (ط٩/٩٩) وغيرها . وقد اتخذ فهم هذه الايات خطا تصاعديا من البلكفة عند الإمام الأشعري حيث يرى ان الأيات الاربعة تفيد عينا بلا كيف (٣) كما تفيد ميلا منه الى التأويل في موضع اخر لصفة السمع والبصر ورويته (أ) تعالى للاشياء وهذا ما يؤيده عبد القاهر البغدادي

⁽۱) اساس التقديس ۱۱۸ .

 ⁽٢) المصدر السابق نفسه .

⁽٣) الابانة ٩ ، ٣٥ مقالات الاسلاميين ١ : ٣٢ .

⁽٤) الإبانة ٣٥ .

إذ يرى في قوله تعالى: { ولتصنع على عينى } انه بمعنى الرؤية بمعنى الآية (على رؤية منى) ولكنه يؤول الآية الثَّانية مستفيدا من السباق، القرآني الذي جاء بعدها بما يبعد قصد الجارحة عن الآية فقوله تعالى قصرى باعيننا } اراد به تعالى (العيون التي جرت بها السفينة في المينا) الماء لانه قال { ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر } (القمر/١٢) فجرت السفينة بتلك العيون المنفجرة) (١) الا أن الجويني يرى للآية تأويلا مخالفا ويرجح اضافتها العين لله تعالى إنه بمعنى الحفظ والرعايبة كعادة العرب في الاستعمال اذ معنى قوله تعالى: { تجرى باعيننا } عنده انها نجرى باعيننا وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمر أي من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتفه رعايته) (١١ ولكنه من جانب اخر لم يستبعد المعنى الذي ذهب اليه البغدادي في الآية (٢٠) وهو يرى الاتفاق على ان هذه الآيات تصرف عن ظاهرها (١٠).

ويسلك الرازى في معالجته هذه الآيات مسلكا يقوم على:

انها (لا يمكن اجر اؤها على ظاهر ها)^(٥)

٢ - ان وجوه هذا الصرف عن الظاهر تبنى على وجوه تستند الى ما يلزم عن اجراء الظاهر من نقص وعلى النحو الآتي (١٠):

ففي قوله تعالى: { ولتصنع على عينى } يقتضي الظاهر (ان يكون موسى (يني) مستقرا على تلك العين ملتصفا بها مستلقيا عليها ، وذلك لا يقوله عاقل).

⁽١) اصول الدين ١١٠ .

⁽٢) الارشاد ١٥٧.

⁽٣) المصدر نفسه ١٥٧ .

⁽٤) المصدر نفسه ١٥٧.

⁽٥) المصدر نفسه ١٢١ .

⁽٦) الارشاد ١٢١.

وفي قوله تعالى { واصنع الفلك باعيننا `} يقتضي ان يكون ألة تلك الصنعة هي تلك الاعين ، وان اثبات الاعين في الوجه الواحد قبيح . وينتهي الى ان التأويل هو الحل الذي يبعد هذه النواقص فيقول (فثيت انه لابد من المصير الى التأويل ، وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة لعناية والحراسة ، والوجه في حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشيء وميله اليه ورغبته فيه كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التي هي آلة النظر كناية عن شدة العناية (أ)

٤ _ البد .

يرد هذا اللفظ في آيات كريمة كثيرة من القرآن من نحو قوله تعالى

{ يد الله فوق ايديهم } (الفتح / ۱۰) و { ما منعك ان تسجد لما
خلقت بيدي } (ص/٧٧) و { بل يداه مبسوطتان } (المائدة/١٤).
يرى الأشعري ان له تعالى بدا بدلالة هذه الأيات ولكن بلا كيف (١)
ويبدو ان اغلب متكلمي الأشعرية الأخرين بميلون الى تأويل اليد هنا بالقدرة
منهم البغدادي الذي يستحسن هذا الوجه وينقل رأي الأشعري ثم يؤيد معنى
القدرة بقوله (وذلك صحيح على المذهب اذا اثبتنا لله القدرة وبها خلق كل
شيء ولذلك قال في آدم (عنه) { خلقت بيدي } ووجه تخصيصه لأدم
(عنه) بذلك ان خلقه بقدرته لا على مثال له سبق لامن نطفة ولا نقل من
الأصلاب الى الارحام كما نقل ذريته من الأصلاب الى الارحام) (١).
وقد اختار الجويني هذا التأويل للاية بالقدرة فقال (والذي يصح
عندنا حمل اليدين على القدرة ...) (١) ووصف قول من استبعد ان تكون

اليد هنا بمعنى القدرة بانه قول غير سديد وسبب ذلك (ان العقول قضت

⁽١) المصدر نفسه ١٢٢ .

⁽٢) الابانة ٩ ، ٣٥ ، مقالات الاسلاميين ١ : ٢٣٠

⁽٣) اصول الدين ١١١ .

⁽٤) الارشاد ١٥٥ .

بان الخلق لا يقع الا بالقدرة او يكون القادر قادرا فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق أدم (ﷺ) بغير القدرة ^(١)

ويبين الرازي تأويله الأيات منطلقا من طبيعة الاستعمال اللغوي للبد مقارنة بحقيقتها (فلفظ البد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز في امور غيرها) ويبدو من تلك الامور : (*) القدرة ، النعمة ، ذكر لفظ البد صلة للكلام في سبيل التاكيد ، ثم تراه يميل الى تأويل الأيات وسيتبين ان هذه المعاني جميعا ترد في دلالة الأيات في استعمالها لفظ البد . ففي قوله تعالى { يبد الله فوق الهديهم } جاءت البد بمعنى القدرة اذ معنى الأية (ان قدرة الله تعالى عالبة على قدرة الخلق)(*) وجاءت بمعنى النعمة في قوله تعالى حكاية عن البهود { يبد الله مغلولة } اذ يثبت عنده (ان المراد انهم كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت الهذه الأية من اقوى الدلائل على ان لفظة البد قد يراد بها النعمة) (*) هذه الأية من اقوى الدلائل على ان لفظة البد قد يراد بها النعمة) (*) وانعمة ايضا هي معنى البد في قوله تعالى { بيل يداه مبسوطتان } ويقوي ذلك عنده:

ا ـ ما تبين ان قول اليهود يد الله مغلولة ليس معناه الغل والحبس بل: معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم . فوجب (ان يكون قوله { بل يداه مبسوطتان } عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال) (٥) .

⁽١) المصدر نفسه ١٥١.

⁽۲) اساس التقديس ۱۲۰ .

⁽٣) اساس التقديس ١٢٦ .

⁽٤) المصدر نفسه ١٢٦.

⁽٥) المصدر نفسه .

ب - ان حمل اللفظ على ظاهره يلزم عنه كون يديه مثل يد صاحب التمنج تعالى الله عنه (١) فثبت ان المراد منه افاضة النعم .

وترى الرازي ايضا بؤول لفظا آخر يرد في القرآن بما يوهم باليد (الجارحة) ففي قرله تعالى : { والارض جميعا قبضته يوم القيامة } (الزمر/٢) اذ يستدل بالادلة العقلية على نفي امكان حمل الآية على ظاهرها لما يلزم عنه من محالات وينتهي الى وجوب تأويلها بان يقال : ان الارض في قبضته الا ان هذا الكلام كما يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشيء فقد يذكر ويراد به كون الشيء في قدرته وتصرفه وملكه ، يقال هذه البلدة في قبضة السلطان ، والمراد ما ذكرناه)^(۱) ويؤول لفظ اخر يوهم باليد في قوله تعالى { والسموات مطويات بيمينه } (الزمر/٢٧) بان اليمين هذا (عبارة عن القوة والقدرة)^(۱).

ه ـ النور .

من ذلك قوله تعالى: { نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح } (النور/٣٥).

يتفق اغلب الأشاعرة على تأويل النور الوارد في الآية وان اختلفوا في المعنى المراد منه فالبغدادي يفيد من السياق في الآية وورود لفظ السموات والارض فيرى ان وصفه تعالى انه نور السموات والارض (على معنى انه منورها) (أ).

اما الجويني فهو يرى ان معنى كونه تعالى نور السموات والارض: انه (هادي اهل السموات والارض) وهو يرى انه (كالمتحيز لمسلم منتم للاسلام القول بان نور السموات والارض هو

⁽۱) اساس التقديس ۱۲۲

⁽٢) اساس التقديس ١٣٠ ، ١٣١ .

⁽٣) المصدر نفسه ١٣٤ .

⁽٤) اصول الدين ٧٨ .

الله)^(١) فيستفيد من المعنى اللازم عن اجراء الآية على ظاهر ها في استبعاد المعنى المادي للنور فالمقصود في الآية في رأيه (ضرب الامثال ، و هي بذلك على الاجمال وقد نطق بما ذكر ناه سياق الأدلة فانه عز وجل من قائل قال { ويضرب الله الامثال للناس } (النور/٣٥) وتابعه الرازي في معنى الأية بانه لايصح القول بانه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر مستدلا على ذلك بوجوه عديدة تتعلق بفهم الأية وسیاق ورودها وظاهره و هی(۲):

ا - انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات والارض ، ولو كان نورا بنفسه لم يكن لهذه الاضافة فاندة .

ب - لو كان كونه تعالى نور السموات والارض بمعنى الضوء المحسوس لو جب ان لايكون في شيء من السموات والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لايزال ولا يزول.

ج - لو كان تعالى نور بمعنى الضوء وجب ان يكون ذلك الضوء مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار والحس دال على خلاف ذلك.

د - انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله { مثل نبوره } نسب النور الى نفسه ، ولو كان تعالى النور نفسه لا متنعت هذه النسبة.

هـ - انه تعلى قال وجعل الظلمات والنور فتبين بهذا أنه تعلى خالق الإنوار .

و- ان النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلا للعدم وذلك تقدم من كونه قديما واجب الوجود ، وبهذه وغيرها من الوجوه البديعة في الاستدلال ينتهي الرازي الى تأويل قوله تعالى { نور السموات والارض } تأويل الجويني نفسه ان معناها هادي اهل السموات والارض (٦).

٦ - الساق:

⁽۱) الارشاد ۱۵۸ . (۲) اساس التقدیس ۹۲ ، ۹۲ .

⁽٣) اساس التقديس ٩٨ .

ويرد ذكرها في قوله تعالى { يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود } (القلم/٤٤) يرى الجويني انه لايتخيل حمل الساق على الجارحة ذو تحصيل فيوجب تأويلها ويرى ان معناها (الانباء عن الاهوال يوم القيامة وصعوبة احوالها وما يدفع اليه المجرمون من انكالها ...) (1)

ويرد الرازي احتجاج من وصفه تعالى بنسبة الساق اليه سبحانه واقام استدلاله على ذلك مستعدا من ظاهر الآية وسياقها من وجوه (٢):

اً - ليس في الآية ان الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال { يكشف عن ساق } بلفظ ما لم يسم فاعله .

ب - ان اثبات الساق الواحد للحيوان نقص وتعالى الله عنه .

ج - ان الكشف عن الساق انما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل اله العالم عنه .

وينتهي من ذلك كله الى تأويل الآية فقوله يكشف عن ساق أي :

شدة القيامة وعن الهوالها وانواع عذابها ونسبة الى نفسه لانه شدة لايقدر عليها الا الله تعالى ونلاحظ ان هذا التأويل مطابق لتأويلات الإمامية والمعتزلة للآية

٧ - الحركة والانتقال.

فقد وردت أيـات يوهم ظاهرها بنسبة ما يلزم عنه الحركة والانتقال كقوله تعالى : { هل ينظرون الا ان يـأتيهم الله في ظلل مـن الغصام } (سورة البقرة/١٠) .

للرازي في تأويل الآية وجهان كلاهما يقوم على تقدير محذوف (٦)

⁽١) الارشاد ١٥٩.

⁽۲) اساس التقديس ١٤٠ .

⁽٣) اسـاس التقديس ١٠٢ ، ١٠٤ و هو مـا بنـى الجويني تأويلـه الايـة عليـه ايـضـا ظ : الارشاد ١٠٦ وانما اختار البحث قول الرازي فيها لانه اكثر تفصيلاً

الأول: انها بمعنى هل ينظرون الا ان تأتيهم أيات الله فجعل مجيئ أياته مجينا له على التصخيم بشأن الأيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته.

الآخر: ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ، وفي هذه الوجه نلاحظ انه يضع معيارا للتأويل في ظواهر الآيات يقوم على انه تعالى اذا اضاف فعلا الى شيء فان كان ظاهر تلك الاضافة ممتنعا فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل ... فكان تأويله هذا بتقدير (حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك مجاز مشهور يقال ضعرب الامير فلانا والمراد انه امر بذلك وهو شبيه لقوله تمالى فروس شال القريسة } (يوسف/٨٢) والمراد أهل القريسة وقوله:

ويستدلُ على صحة تأويله بالسياق الذي وردت الآية فيه وما يفسرها من القرآن نفسه ولذلك وجهان :(١)

ب - انه تعالى قال بعد هذه الآية { وقضى ربك } ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق ، وهذا ، ما يستدعي ان يكون قد جرى ذكره من قبل نلك حتى يكون الالف واللام الشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمره من ان قوله } ما يستهم الله } أى ياتى امر الله .

و هذا التأويل بوجهيه مطابق ايضا لتأويلات الإمامية والمعتزلة للآية .

٨ ـ ما يوهم كونه تعالى في السماء .

إذ ترد بعض الآبات الكريمة بما يوهم حلوله في مكان ومنها ما يوهم حلوله سبحانه في السماء كقوله تعالى { أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي تصور • أم أمنتم من في السماء ان يرسل علكم حاصبا فستعلمون كيف نذير } (المك/1 - ١٧)

يحتمل الجويني للآية معانيا متعددة تدل جميعا على القطع بان الذي في السماء هو غيره تعالى يقول : (١)

يجوز ان يقال معنى قوله تعالى: { أَامَنتَم مِن فِي السماء } حكمه وامره وسلطانه ويجوز ان يريد ملكا مسلطا على عذاب مستوجب العذاب وقد حمله بعض المتأولين على جبرائيل (قفيه) فانه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عليها سافلها واقتلها من حيث اراد الله وهو المعنى بقوله { ذي قوة عند ذي العرش مكين } (التكوير/٢٠).

٩ - الجنب.

يرد ذكرها في قوله تعالى { ياحسرتا على ما فرطت في جنب الله } (الزمر/٥٦) يقطع الجويني جازما بعدم امكان حمل الجنب في الآية على الجارحة ويرى ان ذلك لا يلتبس إلا على غر غبي ويستدل على ذلك بأن انتظام الكلام لا يقبله اذ لايستقيم محل الجنب على الجارحة مع ذكر التفريط (٦) وبالتالي فلا يبقى الا تأويل الآية بحمل الجنب على جهات امر الله تعالى وماخذها ، وقد يراد بالجنب الدرا يقال فلان محترس برعاية فلان لانذ بجنابه .. (٦)

ب - الرؤيسة

وهي من اهم ما وقع فيه اختلاف الأشعرية مع الإمامية والمعتزلة وتكافئ تمثل ركيزة اساسية في المنظور الاشعري للعقيدة .

وقد ثبت لنا في الفصلين السابقين ان الإمامية والمعتزلة نفوا وقوع الرؤية وأولوا الأيات التي ورد ظاهرها كلها موحيا بذلك كما اولوا الأيات التي استدل بها الأشاعرةالقاتلين بجواز الرؤية وبيانا لاهمية هذه المسألة

⁽١) الشامل : ٥٥٦ .

⁽٢) الارشاد ١٥٨ ، ١٥٩ .

⁽٣) المصدر نفسه ١٥٨ ، ١٥٩ .

عند الأشاعرة لانكاد نجد متكلما منهم الا ويعقد لها بحثا (1) خاصا لاثباتها بالادلة العقلية والنقلية ورد استدلالات النافين إياها وهم يقيمون الادلة العقلية على جواز الرؤية ويجتهدون في اثبات حصولها مع دفع اعتراضات الخصوم واشكالاتهم في القول باستلزامها التجسيم والحيز والجهة عليه تعالى ولامجال للخوض في ذلك حيث عقد هذا المبحث لاستقصاء منهجهم في فهم النص القرآني فيحسن الرجوع الى كنبهم الكلامية (1).

ولكن لاضير في التنويه بأن اهم دليل عقلي يقيمونه على جوازها هو دليل الوجود ، يقول الباقلاني في تقريره هذا الدليل : فان قال قائل فهل يجوز أن يرى القديم سبحانه بالابصار ؟ قبل له : اجل ، فان قال : فما الحجة في ذلك . قبل له الحجة في ذلك انه موجود والشيء انما يصح أن يرى من حيث كان موجودا (أ) .

وتتعدد اللّتهم القرآنية على جواز الرؤية ويتوسعون في بحثها بما يحتاج استقصاؤه الى كتاب ضخم مستقل ويكتفي البحث هنا بما يقدم تصورا عن اعتقادهم في المسالة حيث نجدهم يستدلون بمجموعة آيات قرآنية على وجوب حصولها شرعا كالآتي:

اولا: قوله تعالى { ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الي الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين } (الاعراف/١٤٣) هذه الآية من اهم واقرى ما استدل به الأشعرية على قولهم بوجوب الرؤية وتعدت مواضع الاستدلال ووجوهه في الآية بما يمكن اجماله في الاتي:

⁽١) ظ: الأشعري: الاباتـة ١٦ : ، اللمـع ٢١ ، ٦٧ وينظر البـاقلاني: الانـصـافـ ١٧٦ ، التمهيد ٢٠١ ، الجويني: الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني: الملل والنحل ١:

۱۰۰ المغزالي : الاقتصاد ۲۱ . (۲) ظالاًشصري : الاباضة ۱۱ اللمسم ۲۱ ، ۱۷ الباقلاني : الانتصاف ۲۷ ، ۱۷۷ ،

⁽۱) هـ الاستعرقي . الابت ١٠٠٠ الصفح ١٠٠٠ البنال والنحل ١: ١٠٠٠ الغزالي : الاقتصاد ٤١ الجويني الارشاد ١٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ١: ١٠٠٠ ، الغزالي : الاقتصاد ٤١ وما بعدها .

⁽٣) التمهيد ٣٠١ ، الانصاف ١٨١

طلب موسى (قع) الرؤية : إذ يستدلون به على كون رؤيته تعالى جائزة ووجه الاستدلال كما يقرره الإمنام الأشعري انه (لايجوز ان يكون موسى (قع) الذي قد البسه الله تعالى جلباب النبيين و عصمه بما عصم به المرسلين فيسال ربه ما يستحيل عليه ، وإذا لم يجز على موسى فقد علمنا أنه لم يسال ربه مستحيلا وأن الرؤية جائزة على ربنا عز وجل (وأنه لو كانت ممتنعة في حقه تعالى لكان طلبه (قع) لها جهلا منه لما يجوز عليه تعالى وما لايجوز ممانزه عنه الانبياء () فلما اعتقد (قع) جواز الرؤية فهو لايخلو من أن يكون أصاب أو خطأ (ولما لم يجز أن يكون النبي مخطئا في اعتقاده فلم يبق الا أنه اصاب) (")

يقول الجويني في توجيه الاستدلال بسؤال موسى (الله في المر يتعلق بعلم النبوة بصفاته تمالى (يجوز على الانبياء الريب في أمر يتعلق بعلم الغيب ، اما ما يتعلق بوصف الباري عز وجل فلا يجوز عليهم الريب ، فيجب حمل الآية على ان ما اعتقده موسى (الله) ووازه جائز (ا) بل ان الجويني يرى إن قوله تعالى { لن تراني } وهو ماعدة النافون الرؤية اقوى دليل على استحالتها لان { لن } للتابيد ، يراه اقوى الادلة على ثبوت جواز الرؤية : فان من اصطفاه الله لرسالته واختاره واجتباه لنبوته وخصصه بتكريمه وشرفه بتكريمه يستحيل ان يجهل من حكم ربه ما يدركه ... المعتزلة وغيرهم من نفاة الرؤية .

٢ - تعليق الرؤية على استقرار الجبل: بقوله تعالى
 جوابا على سؤال موسى: { ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه

 ⁽١) الابانة ١٣ وينظر البالقلاني: الانصاف ٤٧ ، البغدادي: اصول الدين ٩٩ ، الجويني: الارشاد ١٨٥ .

 ⁽٢) ينظر المصادر السابقة وينظر ايضاً الجويني: لمع الادلة ١٠٤- الجرجاني: شرح المواقف ٢: ١٥٨.

⁽٣) لمع الأنلة ١٠٤ .

فسوف تراني } إذ يرون ان تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو أسر ممكن عقلا يعني جوازها ويقول الإمام الأشعري في تقرير وجه الاستدلال (فلما كان الله عز وجل قادرا على ان يجعل الجبل مستقرا كان قادرا على الروية لقرن الذي لو جعله لمرأه موسى ... ولو اراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك امر مقدور لله سبحانه دل ذلك على انه جائز ان يرى الله عز وجل () . ويرى الشهرستاني في هذا الجواب وجها اخر للاستدلال على جواز الرؤية اذ انه تعالى قال ل لن تراني } ولم يقل لست بمرئي فاثبت العجز وامتناع الرؤية من جهة الرائي فلهذا قال ل ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني } (اذ الجبل لما لم يكن مطبقا للتجلي مع شدته وصلابته فكيف تعون البصر مطبقا ، فربط المنع بامر جائز ومع جوازه احال المنع على ضعف الألة لاعلى معنى الاستحالة فدل على ان السؤال كان بأمر جائز فتحقق الجواز) () .

٣ - معنى قول موسى { تبت اليك } : إذ يعترض النافون الروية بهذا القول على أن موسى (الله:) تاب عن طلبه السؤال لما تبين له استحالة الروية وإنه اخطأ بطلبها وقد فصل الباقلاني وجوها في الرد على الاعتراض هي : (٦)

اً - انه (هند) لما رآى عظيم الأية من جعل الجبل دكا وصعوقه قال على جري العادة من القول عند الفزع { تبت اليك } .

ب - ان يكون قبل ذلك للشدة التي اصبابته عند سؤال الروية وان كانت الروية جانزة.

⁽١) الابانة ١٤ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ٤٧ ، ١٧٩ .

⁽٢) نهاية الاقدام في علم الكلام ٣٦٧ ، ٣٦٨ وينظر ايضا الباقلاني : الانصاف ١٧٨ .

⁽٣) ظ: الانصاف ١٨٩ ، ١٨٠ .

ج - ان موسى (ﷺ) كانت ارادته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الاخرة وكان مراد الله تعالى تاخيرها الى الاخرة وان لايتقدم على نبينا (﴿) في الرؤية

ثانيا: قوله تعالى { وجوه يومنذ ناضرة التي ربها ناظرة } (القيامة/٢٠ـ٢٦) يقوم استدلال الإمام الأشعري بالآية على تعداد المعاني المحتملة للنظر في اللغة ثم يستبعدها جميعا بالاستدلال ليبقى ما يدل على الرؤية بالبصر في النغة ثن اللغة (١):

(اما ان يكون نظر الاعتبار كقوله تعالى (افلا ينظرون الس الابل كيف خلقت } (الغاشية/١٧) او يكون نظر الانتظار كقوله تعالى : | ما ينظرون الا صيحة واحدة (يس/ ٤٩) او يكون نظر الرؤية ، ثم يرد المعنيين الأولين عن الدلالة على معنى الآية فلا يجوز أن يكون نظر التفكر والاعتبار لان الاخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز ان يكون نظر الانتظار لان النظر إذا ذكر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب، وايضا فإن نظر الانتظار لايكون في الجنبة لان الانتظار معه تنغيص وتكدير واهل الجنة لهم في الجنة ما لاعين رأت ولا انن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم واذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين فتبعد المعاني الثلاثة من النظر: التفكر والاعتبار والانتظار ويصح الرابع وهو الرؤيةُ لنثبت صحة رايه في الآية بان معناها (انها ((الوجوه)) مشرقة { الس ربها ناظرة } أي رائية) (٢) وهو يستبعد تأويل النافين للرؤية للآية بتقدير مضاف محذوف بحيث يكون تقدير الأية (الى ثواب ربها ناظرة) انطلاقا من معيار منهجي اساس يستند الى انه تعالى قال: الس ربها ناظرة } ولم يقل الى غيره ناظرة ويتمثل في ان القرآن على الظاهر وليس لنا أن نزيله عن ظاهره الالحجة (٢) ويؤكد الباقلاني كون النظر في الأية هو الرؤية لاثبات انها جاءت دليلا على جو از ها مستفيدا من

⁽١) الإبانة ١٢ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٢ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٣ .

قوانين اللغة وسياق الآية (فالنظر في كلام العرب اذا قرن بالوجه ولم يضف الوجه الذي قرن بذكره الى قبيلة او عشيرة وعدي بحرف الجر ولم يعد الى مفعولين ، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك ، الا ترى الى قولهم انظر الى زيد بوجهك يعنون بالعين التي في وجهك (١).

وهذا ما اكده الجويني اسننادا الى الدليل نفسه انيقول بعد التفصيل المعاني النظر المحتملة في اللغة وقد مر تفصيل الأشعري لها (والنظر في الأية التي احتجبنا بها موصول بـ (المي) خبر عن الوجوه الناظرة المستبشرة فاقتضاء النظر اثبات الرؤية) (۱)

ثالثا: قوله تعالى { للنين احسنو الحسنى وزيادة } (يونس/٢٦) حيث يرى الأشعرية ان الزيادة المذكورة في الآية هي الروية ويستدلون على ذلك بان الصحابة جميعا فهموا منها هذا⁽⁷⁾ وان الخليفة ابيا بكر الصديق (رض) قبال (الزيادة : النظر الى وجهه الكريم) وقد ذكر هذا التفسير موفوعا الى الرسول (*).

وينقل الأشعري هذا المعنى عن اهل التأويل فالزيادة هي : النظر الى الله عز وجل اهل جنانه بافضل من نظرهم الله ورؤيتهم له) (¹⁾ .

رابعا : قوله تعالى { كلا انهم عن ربهم يومنذ لحجوبون } المطففين/١٥) يرتب الأشعري معنى هذه الآية في دلالتها على الرؤية على معنى قوله تعالى { تحيتهم يوم يلقونه سلام } (الاحزاب/٤٤) اذ يرى ان المؤمنين يلقونه واذا لقوه راوه وقد قال تعالى { كلا انهم عن ربهم يومنذ لحجوبون } تنصل بالكفار اذ انه تعالى قد (حجبهم عن رؤيته ولا يحجب المؤمنين) (٥) . وهذا ما اكده الباقلاني في معنى الآية حيث يفهم منها الدلالة على اختصاص المؤمنين بعدم الحجب وانه

⁽١) ظ التمهيد ٢٦٧.

⁽۲) الارشاد ۱۸۲

⁽٣) ظ الباقلاني: الانصاف ١٨٧.

⁽٤) الإبانة ١٤.

⁽٥) المصدر نفسه ١٤.

خاص بالكافرين إذ (ان الحجب للكفار عن رؤيته عذاب فدل على ان المؤمنين غير محجوبين ، ولا يعذبون بعذاب الحجاب) ^(۱) .

خامسا: قولت تعمالي { تحيستهم يسوم يلقونه سملام } (الاحزاب/٤٤).

ُ إِذَّ يَفْمَسِ الْأَشْعَرِي كَمَا مَرَ انَ الْمَؤْمَنَيْنَ يَلْقُونَـهُ تَعَالَى وَانْهُمَ اذَا لَقُوهُ رَاوُهُ^(؟) .

ويقيد الباقلاني اللقاء بانه اذ قرن بالتحية فلا يقتضي الا الرؤية (٢) ويذهب الرازي الى تأويل ما جاء في القرآن كله من لفظ اللقاء على انه الرؤية (٤) معددا الآيات التي وردت في القرآن الكريم.

سادسا: قوله تعالى { لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار } (الانعام/١٠٣) وهذه الآية هي اقوى ما يحتج به النافون الرؤية من الإمامية والمعتزلة وغيرهم.

ويربط الأشعري دلالة الرؤية بآية اخرى هي قوله تعالى: { السي ربها ناظرة } (القيامة/٢٢) إذ يرى ان هذه الآية تخص الرؤية في الاخرة وتجوزها وان قوله تعالى لاتتركه الابصار خاص (في الدنيا دون الاخرة لان القرآن لايتناقض ، فلما قال تعالى في آية اخرى انه لاتدركه الابصار علمنا ان الوقت الذي قال انه لا تدركه الابصار فيه غير الوقت الذي اخبرنا انها ناظرة اليه)(() ويبني الباقلاني فهمه الآية على ان دلالتها جواز الرؤية وليس ما احتج به النافون إياها من انها جاءت في مقام التمدح بنفي ادراك الابصار ويرد استدلالهم بها على نفي الرؤية بوجوه متعددة منها :(()

 ⁽١) الانصاف ١٨١ ، ١٨١ وانظر تفسير الابجي للآية في شرح المواقف للجرجاني ٣ :
 ١٩٥ .

⁽٢) الإبانة ١٥

⁽٣) الانصاف ٤٧

⁽٤) اساس التقديس ٩٥.

⁽٥) اللمع ٦٥.

⁽٦) ظ الانصاف ١٨٢ - ١٨٤ (بتصرف) .

ا - ان المدح في الآبة انما وقع في قوله تعالى { وهو يدرك الابصار } لان كون الشيء لا يدرك بالابصار لايدل على مدحه الا ترى المعدوم لاتدركه الابصار ولايوجب كون ذلك مدحة وان الوصفين اللذين يمدح بهما لابد من ان يكون في كل واحد منهما مدح بمجرده نحو قوله تعالى { عزيز حكيم } (سورة البقرة /٢٠٩/).

ب - ان المدح وقع في الأية بكونه تعالى مع جواز رؤيته منعنا من الادراك له ، بان يحدث في ابصارنا مانعا يمنعنا من رؤيته ، فالمدح وقع بكونه قادرا على ذلك دون غيره من الخلق فقوله تعالى { وهو يدرك الابصار } حجة على الذافين للروية .

بهذه الأية لان البصريين
 بهذه الأية لان البصريين
 منهم عندهم انه تعالى لم يعن بالادراك الروية وانما العلم

د - ان الآیة لا حجة فیها للنافین لانه تعالی لم یقل لا تراه الابصار وانما قال { لا تدرکه الابصار } والادراك بمعنی یزید علی الرؤیة لان الادراك: الاحاطة بالشيء من جمیع الجهات والله تعالی لا یوصف بالجهات ولا انه في جهة فجاز في ان یری وان لم یدرك.

هـ - ان معنى الآية خاص في الدنيا وان جاز ان تدركه في الاخرة للجمع بين الآيتين { لا تدركه الابصار } و { السي ربها ناظرة } وبأن الابصار التي لاتدركه هي ابصار الكفار بدون المؤمنين للجمع بين قوله تعالى { وجوه يومنذ ناضرة السي ربها ناظرة } (القيامة/٢٣-٢٢) وقوله تعالى : { كلا انهم عن ربهم يومنذ لحجوبون } (المطففين/١٥) وهذا صحيح لان الحجاب لما كان للكفار دون المؤمنين ، كذلك الرؤية للمؤمنين دون الكفار .

و - ان ابصار الخلق لا تدركه في الدنيا والاخرة لانها جعلت للغناء وانما يحدث لهم بصرا غير هذا البصر ويكون باقيا غير فان فيرى الباقي بالباقي ، وفي هذه الوجوه التي احتملها الباقلاني نكاد نجد ان اغلب الوجوه التي استند اليها الأشاعرة في فهمهم الاية

واستدلالهم على الرؤية مع استحضار لزوم دفع اعتراضات النافين الرؤية وهذه الأية اقوى اعتراضاتهم ويتفق الجويني مع الباقلاني في اغلب هذه الوجوه فله في الكلام في هذه الآية مسالك منها:

١ - ان الله لايدرك جريا على ظاهر الآية بل يُدرك .

٢ ـ ان ما تمسك به المسالكون مسلك النفي للرؤية استندوا المي نفي
 الادراك لانه يستلزم الاحاطة واللحوق وانما يلحق ذو الغايات .

" - ان الآية مطلقة غير مختصة بالاوقات وهي عامة فيها فيحمل المطلق على المقيد فيحمل نفي الادراك على ايام الدنيا() ويبنى الغزالي فهمه الآية على الوجوه الثلاثة الآخيرة التي ذكرها الباقلاني كما يتابع اغلب ما نكره الجويني فمعنى الآية يتردد ان يكون: لا تحيط به ((الابصار)) ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق ، او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضا حق وهو ما اراده بقوله سبحانه { لين ترافى } في الدنيا ()).

ج - الكلام

قضية الكلام الالهي من القضايا التي ترتبت عليها العديد من الخلافات وكانت مثارا للجدل الطويل والافتراقات بين المذاهب الكلامية الاسلامية عموما.

وكان للاشعرية فيها موقف تبناه متكلموها جميعهم ، ومتلت صلة (الكلام) بصفاته تعالى من جهة والقر أن كونه قديما ام مخلوقا من جهة اخرى اهم نقاط التقلطع والاختلاف . فمن حيث الصفات تمثل الخلاف في ما حقيقة كلامه تعالى و هل هو صفة ذاتية له ، كالقدرة ، والحياة ، والعلم ام هو من الصفات الفعلية ، كلخلق والرزق وتبعا لذلك هل هو قديم مع الذات ام محدث عند الفعل بحسب نسبته الى أي النوعين ، وقد تبين لنا في فصل المعتزلة انهم ذهبوا الى ان الكلام مخلوق فان حقيقته هي اصوات وحروف ليست قائمة بالذات المقدسة وانما

⁽١) الارشاد ١٨٢ ، ١٨٣ .

⁽٢) الاقتصاد ٧٤ .

مخلوفة يخلقها تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرانيل او النبي فيكون معنى كونه متكلما ايجاده الكلام وليس من شرط الفاعل ان يحل عليه الفط^(١).

ويذهب الأشعرية في ذلك مذهبا مختلفا اذ يرى الأشعري ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية والمتكلم نفسه وليس بحروف واصوات كما ذهب المعتزلة ، فهو القول الذي يجده القائل في نفسه ويجول في خلده ، وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد ، اهو على سبيل الحقيقة ام المجاز، وان كان على طريق الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك (⁷⁾ فهم يرون ان حقيقة الكلام هو الكلام النفسي ، اما الحروف والكلمات والإصوات فما هي إلا دلالة على الكلام النفسي والدليل غير المدلول (⁷⁾.

ويَجمل البقلاني القول في القضية وما يجب الاعتقاد به فيها بانه (يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس ، لكن جعل عليه أمار ات تكل عليه) (¹⁾

ثم يفصل القول في طبيعة اعتقاد الأشعرية في القضية وصلتها بالقر أن الكريم وقضية قدم الكلام أو حدوثه فيقول: (اعلم أنه تعالى متكلم له كلام، عند أهل السنة و الجماعة وأن كلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول، ولا محدث، بل كلامه قديم صفة من صفات ذائه كعلمه وقدرته وأرادته وأدحو ننك من صفات الذات ولا يجوز أن يقال كلام ألله عبارة ولا حكاية، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق ولا يجوز أن يقول أحد لفظي بالقرأن مخلوق ولا غير مخلوق، ولا انى اتكلم بكلام الله)(٥)

وَخُلَاصَهُ القَولُ فَي القَصَّية اذَ لامجال الْتَفَصِيلَ فيها هنا (١) ان الأشاعرة يذهبون الى ان الله تعالى متكلم بكلام ازلي قائم بنفسه ليس من جنس الحروف والاصوات واطلقوا عليه (الكلام النفسي) الذي هو

 ⁽¹⁾ ظالقاضي عبد الجبار: شرح الإصول الخمسة ٥٢٨ ومابعدها، المغنى ٧: ٦
 (بتصرف).

⁽٢) ظ: الشهرستاني: نهاية الاقدام ٢٢٠ .

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) الانصاف ٧١. (٥) المصدر نفسه.

⁽٢) للتفصيل راجع : الباقلاني : الانصاف ٧١ وما بعدها ، الشيرسنائي : الملل والنحل ١ : . ٩٦ وما بعدها .

حقيقة الكلام الالهي كما يرون ، اما الحروف والاصوات فهي دالة عليه ويسمونها (الكلام اللفظي) فالدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلي والفرق بين القراءة والمقروء والمتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم (١) .

وما يهم في هذا المقام ان مما ترتب على قضية قدم الكلام قول الأشاعرة بقدم القرآن وعدم القول بخلقه وقد مر بنا ان هذه المسألة أنتجت محنة خلق القرآن في ايام الخليفة المأمون وسببت صراعا فكريا امتد عقودا من المنين بعدد حتى عهد الخليفة المتوكل

وقد استدل الأشعرية على قدم الكلام ومن ثم قدم القرآن بالادلة العقلية والنقلية ويهم البحث هنا استقصاء اهم الادلة القرآنية على المسألتين على وفق النحو الاتي :

١ - قدم الكلام

وقد استدلوا على ذلك بأدلة عديدة من القرآن الكريم منها: (١)

اً - قولمه تعالى { الاله الخلق والاصر } (الاعراف/٥٥) حيث دل على ان الامر غير مخلوق لان كلامه امر ونهي وصبر .

ب - قوله تعالى : { والله يقول الحق } (الاحزاب/٤).

ج - قوله تعالى : { انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون } (النحل/ ٤) . فلو ان كلامه تعالى مخلوق لاحتاج خلقه الى قول يقول به { كن } ، واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع ، الى ما

⁽١) الأنسعري ٣٤ ومابعدها ، الجسويتي : الارشساد ٩٩ ، ١٠٤ ومابعدها ، الشهرستاني : الملل والنجل ١: ٩٦

⁽٢) ظُرُ: الأَشْعَرِي: الأَبْلَـَةُ ١٩ ، ٢٠ ، اللَّمَّةِ ٣٤ ، البَّقَلَانِي: الأَنْصَافُ ٧١ ، الجوينِي: الأرشاد ١٠٤ وما بعدها .

لانهاية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذي تكون به الاشياء المخلوقة غير مخلوق وهو كلامه القديم^(١).

د - قوله تعالى { ومن أياته ان تقوم السماء والارض بامره } (الروم/٢٠) وامر الله هو كلامه وقوله فلما امر هما بالقيام فقامتا لايهويان كان قيامهما بامره (٢٠).

هـ - قوله تعالى: { لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي } (الكهف/١٠٩). ومن فنى كلامه لحقته الافات وجرى عليه السكوت فلما لم يجز ذلك على ربنا عز وجل صح انه لم يزل متكلما (٦).

٢ - قدم القرآن

مما استدل به الأشعرية على قدم القرآن وانه ليس مخلوقا:

اً - قوله تعالى مخبراً عن المشركين انهم قالوا { ان هذا الا قول البشر } (المدثر/٢٥) يعني القرآن ، فمن زعم ان القرآن مخلوق فقد جعله قولا للبشر و هذا ما انكر الله على المشركين (1).

ب - قوله تعالى { قبل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد } (الاخلاص/١-٤) يستدل به الأشعري على قدم القرآن والكلام ، ووجه الاستدلال انه كيف يكون القرآن مخلوقا واسم الله في القرآن ، هذا يوجب ان تكون اسماء الله مخلوقة ولو كانت كذلك لكانت وحدانيته مخلوقة .

⁽١) ظ الأشعرى: اللمع ٣٣ ، الباقلاني: الانصاف ٧١.

⁽٢) الأشعري: الابانة ٢٠، ١٩.

⁽٣) المصدر نفسه .

⁽٤) الإبانة ٢١

د - قوله تعالى : $\{$ وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجساب او يرسسل رسسولا فيسوحي باذنسه ما يسشاء $\}$ (الشورى/ $^{\circ}$) .

ووجه الاستدلال بها كما يرى الأشعري انه لو كان كلام الله لا يوجد الا مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط هذه الوجوه معني (٢).

هـ - قوله تعالى { وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله } (التوبة / ٦) وجه الدلالة عند الباقلاني ان المسموع هو كلام الله القديم ، الذي هو صفة لله تعالى قديمة موجودة بوجود قديم قبل سماع السامع لها وانما الموجود الحادث هو سمع السامع وفهم الفاهم (٦) واستدل الجويني بالآية على ان كلامه تعالى مسموع (١).

⁽۱) المصدر نفسه ۲۳ .

⁽٢) ظ المصدر نفسه ٢٣ .

⁽٣) الانصاف ٩٤، ٩٣ .

⁽٤) ظ الارشاد ١٣٣ ، ١٣٤ .

و - قوله تعالى { وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث } (الاسراء/٢٠١). يستدل بها الباقلاني على التغريق بين المقروء وهو كلامه تعالى القديم وقراءة الرسول (؟﴿) وهي فعل له (﴾) التي هي صفته (١).

ز - رد الأشعرية على اقوى ما استدل به القانلون بحدوث القرآن وهو قوله تعالى $\{$ ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون $\}$ (الانبياء/٢).

ويرى الباقلاني فساد الاستدلال بالآية وان معناها (ما يأتيهم من وعظ من النبي (*) ووعد وتخويف { الا استمعوه وهم يلعبون } لان وعظ النبي (*) ووعيده وتحذيره ذكر قال تعالى : { فذكر انما انت مذكر } (الغاشية/٢) ويقال فلان في مجلس الذكر أي الوعظ لان قريشا لم تضحك وتلعب بالقرآن ولكن افحمت عند سماعه وتشتتت فيه اهواؤهم واراؤهم ().

افعال الانسان (نظرية الكسب)

للاشعرية في افعال الانسان موقف ومذهب تتجلى فيه بعض ملامح الموقف الوسط الذي سبق الحديث عنه من جهة وتبدو عليه ملامح الجبر وموقف المجبرة من القضية من جهة اخرى اكثر وضوحا.

فالأشعري في بدايات انطلاق المذهب جبري لايرى للعبد قدرة على فعله ، وان الافعال مخلوقة لله ، يقول في الابانة (... انه لاخالق الا الله وان افعال العباد مخلوقة لله مقدورة كما قال

⁽١) الانصاف ٩٣ ، ٩٤ .

⁽۲) التمهيد ۲٤۸ .

{ خلقكم وماتعملون } وان العباد لايقدرون ان يخلقوا شينا وهم يخلقون كما قال { هل من خالق غير الله } (¹¹).

وحين يعرض لموقف اهل السنة واهل الحديث وعقيدتهم يقول (واقروا ان لاخالق الا الله ، وان سيئات العباد يخلقها الله ، وان اعمال العباد يخلقها الله عن وجل ، وان العباد لايقدرون ان يخلقوا منها شيئا) (٢ وقد علمنا انه تبنى هذه العقيدة والاراء في النهاية حين قال (وبكل مانكرنا من قولهم نقول واليه نذهب) (٢ هذا القرب من المنظور الجبري للقضية حاول الأشعري ومن جاء بعده من اقطاب المذهب معالجته بنظرية تتخلص من الجانب الذي يستلزم الجبر ويؤكد مطلقية القدرة والمشيئة والخالقية نه وشموليتها له تعالى بما اجمع عليه المسلمون - كما يرى - بان (ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) (١)

وتمثل الحل في قولهم بنظرية الكسب التي سلكوا فيها منحى تطورت فيه تصاعدا منه الى باقي اقطاب المذهب وتقوم هذه النظرية على اساس التغريق بين الافعال الى⁽²⁾:

اضطراري ، واختياري

فالأولى : مايقع من العبد وهو عاجز عن رده والثانية ماللعبد قدرة عليه ولكن اصل الارادة المتحكمة به هي ارادة الله تعالى ويسميها (كسبية).

⁽١) الأبانة: ٩.

⁽٢) مقالات الاسلاميين ١: ٣٢١.

⁽۲) المصدر نفسه ۱: ۳۲۵ .

⁽٤) الإبانة ٤٤ ، مقالات الاسلاميين ١: ٣٢٠ .

⁽٥) اللمع ٧٤ .

فتكون ارادة الله تعالى هي الأصل في الفعلين الإضطراري ينفرد به والثاني يكون باحداثه له يقول (ان الدليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قانم في خلق حركة الاكتساب وذلك ان حركة الاضطرار ان كان الذي يدل على ان الله خلقها حدوثها فكذلك القصة في حركة الاكتساب كان الذي يدل على خلقها حاجتها الى مكان وزمان فكذلك قصة حركة الاكتساب ، فلما كان كل دليل يستدل به على ان حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى وجب به القضاء على ان حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ماوجب به خلق حركة الاصطرار) (') فالفعل منتسب الى الله تعالى في حالتي الفعل والخلق فانه تعالى هو خالقه ، يقول منات قال : فلم لادل وقوع الفعل الذي هو كسب على انه لافاعل له الا الله كما دل على انه لاخالق له الا الله قيل له كذلك نقول فان قال : فلم لادل على انه لاخالق له الا الله قيل له كذلك نقول فان قال : فلم لادل على انه لاخالق له الا الله قيل له كذلك نقول فان قال : فلم لادل على انه لا قادر عليه الا الله عز وجل ؟ فيل له : لا فاعل له على حقيقته الا الله تعالى ولا قادر عليه ان يكون على ما هو عليه من حقيقته ان يختر عه الا الله تعالى) ('')

ويحدد الباقلاني حقيقة الكسب وتعلقه بالفعل فيقول (معنى الكسب انه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف الضرورة من حركة الفالج وغيرها)⁽⁷⁾. كما يحدد طبيعة صلة الفعل بارادة الله تعالى وارادة العبد فيقول ردا على من اعترض بالقول: لو كانت افعالنا خلق لله لكانت مقدورة لنا وله (ولو كان كذلك لجاز ان نقطها ويتركها هو أو نتركها ويفعلها هو فيكون الشيء مفعولا متروكا) فاجاب انطلاقا من كون

⁽١) المصدر السابق نفسه ٧٤، ٧٠ .

⁽٢) المصدر السابق نفسه ٧٢ .

⁽۲) التمهيد ۳٤٧ .

الاستطاعة على الفعل - عند الأشاعرة - تكون في حال حدوث الفعل : (1) (هذا بلطل ، لان الانسان لايقدر على الفعل الا في حال وجوده فلا يجوز ان يتركه في حال قد وجد فيها ، ولايجوز ايضا ان يتركه الله في تلك الحال لانه هو الموجد لعينه دون العبد الذي يكسبه ، فلو تركه لم يكن موجودا) (1) .

من الامثلة التي يضربها الاشاعرة في قولهم بالكسب ماينقله البغدادي (ضرب بعض اصحابنا للاكتساب مثلا في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر اخر على حمله منفردا به ، إذا اجتمعا جميعا على حمله كان حصول الحمل باقواهما ولاخرج اضعفهما بذلك عن كونه حاملا ، كذلك العبد لايقدر على الانفراد بفعله ولو اراد الله الانفراد باحداث ماهو كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره فوجده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولايخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا)(٢).

وهذا المثال واضح في ان الأشعرية ربما لم ينجحوا في الخروج من بين طرفي الإفراط والتفريط في افعال العبد فهم هنا اقرب الى الجبر اذ لامعنى - مع انفراده تعالى بالفعل - لان يكون للعبد بعد ذلك قدرة موجودة وان هذا التوجيه بالكسب ليس اكثر من محاولة تصدت بالإلفاظ وتغيير ها ولم تقدم حلا معقولا فابقت الانسان في حالة الجبر ونزعت عنه المسؤولية الفردية ، مع العلم بان القول بان له حرية ومسؤولية عن افعاله لايعني خدشا في اصل التنزيه للباري تعالى بل العكس هو الصحيح لان في ذلك الثبات للعدل الإلهي ، اذ يلزم عن مبدأ التكليف والثواب والعقاب

⁽١) ظ: اللمع ٩٤ .

⁽۲) التمهيد ۳٤٦ .

⁽٣) اصول الدين ١٣٤ .

كون الانسان فاعلا. وعموما فلا يسع البحث الخوض في تفاصيل النظرية وتصاعد التطور في اركانها ، وما ادخل عليها من تحسينات مع ظهور كل قطب جديد من اقطاب الاشعرية (أكوخصوصا الباقلاني والجويني فالباقلاني اثبت ان هناك تاثير للقدرة الحادثة ولكن بنسبة خاصة اذ يرى ان كون الفعل حاصلا بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة ، ويسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة)(أ) وجاء الجويني بخطوة اخرى مضافة في التطوير فرفض نفي القدرة والاستطاعة فقال انه لابد من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة ، لاعلى وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر باستقلال ايجاده من العدم ... فالفعل يستند وجوده الى القدرة والقدرة يستند وجودها الى سبب أخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة وكذلك يستند سبب القدرة الى نسبب اخر حتى ينتهي الى سبب الاسباب)(أ) .

والمهم هذا هو استقراء طبيعة توجيه الايات القرآنية لاثبات الكسب وكون افعال العبد مخلوقة لله تعالى في فهم الأشعرية للنص القرآني إذ استداوا بمجموعة ايات على ذلك يستعرض البحث بعضها

أ - قوله تعالى : { الله خلقكم وماتعملون } (الصافات/٩٦).

ب - قوله تعالى : { جزاء بما كانوا يعملون } (السجدة/١٧) .

استدل الأشعري بهما على ان اكساب العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال أنه (لما كان الجزاء واقعا على اعمالهم كان الخالق لاعمالهم وفي

⁽۱) لمزيد من القفصيل راجع الباقلاني التمهيد ٢٤٥ ومابعدها ، البغدادي : اصول الدين : ١٣٢ ومابعدها الجويني : الارشاد ١٨٧ ومابعدها .

⁽٢) ظ : الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٩٧ ، د. محمد رمضان : الباقلاني ٦٠٠ .

⁽٣) المصدر تقبية 1: ٩٨ ـ ٩٩ .

الآية الأولى بلاحظ أن الأشعري بتنطع الآية من سياقها ويفردها بحكم على دلالتها ببعد بها عن السياق بل يحملها معنى بعيدا وهذا ما انتبه عليه بنفسه حين افترض أن مفترض قد يفترض فيقول ('): (افليس الله تعالى قال إستعبدون ماتنحتون } (الصافات/٩٥) وعنى الاصنام الذي نحتوها فما انكرتم أن يكون قوله { خلقكم وصاتعملون } (الصافات/٢٩) اراد الاصنام الذي عملوها) ويجيب الأشعري (قيل له : خطأ ما ظننته لان الاصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله { اتعبدون ماتنحتون } اليها وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله { خلقكم وماتعملون } اليها .. وليس يجوز أن يعملوا الخشب في الحقيقة فلم يجرز أن يعملوا الخشب في الحقيقة قلم يجرز أن يعملوا الخشب في الحقيقة فلم عبد إن يرجع الى الاعمال كما رجع وماتعلمون } الرجوع اليها ووجب أن يرجع الى الاعمال كما رجع بقوله { جزاء بما كانوا يعملون } (الواقعة/٢٤) الى الاعمال كما رجع بقوله (الواقعة/٢٤) الى الاعمال)(١٠)

ويقوم اساس الاستدلال على نظرية الكسب عند الأشعري على التغريق بين الخلق والاختراع والكسب (فالواحد منا إذا سمي فاعلا فاتما يسمى فاعلا بمعنى انه خالق) (٢٠ وهو يستغيد هذا التغريق وما استفاده منه من قوله تعالى { ها ماكسبت وعليها ما اكتسبت } (سورة البقرة/٢٨٦) وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة الذي يؤيده الباقلاني ويستدل على صحته بالأية الأولى عند الأشعري وإيات اخرى

ففي قوله تعالى { والله خلقكم وماتعملون } (المسافات/٩٦) ينهج منهج الأسعري نفسه فيأخذ الآية على ظاهرها أولا مع اقتطاعها

⁽١) اللمع ٦٩ .

⁽٢) اللمع ٧٠

⁽٣) الانصاف ١٤٤

من سياقها الذي وردت فيه فيقول في معنى الأية (اخبر تعالى انه خالق الاعمالنا على العموم كما اخبر انه خالق الصورنا وذواتنا على العموم وهذا من اوضح الادلة في الكتاب)(١).

ج - قول م تعالى { خالق كسل شيء } (الانعام ١٠٢/) ووجه الاستدلال بها عند الباقلاني انه (معلوم ان افعالنا مخلوقة اجماعا ، وان اختلفنا في خالقها و هو تعالى قد ادخل في خلقه كل شيء مخلوق فدل على انه لاخالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى) فترى ان استدلاله هنا عقلى بحت استفاد من الايات ظاهرها وبنى عليها الاستدلال المنطقى .

ووجوه الاستدلال بالآية يفيد من سياقها كالاتي(٢) :

انه تعالى قال { الله الندي خلقكم } وهذا عام في ذواتنا وصفاتنا ، ثم اكد ذلك بقوله تعالى { ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم } يعني ثم خلق ارزاقكم ، وعند المخالف ان العبد يخلق افعاله ورزقه فهو خلاف ما اخبر الله تعالى به من كونه خالقا لنا ولارزاقنا .

۲ - انه تعالى قال { شم يصيتكم شم يحييكم } فكما لايقدر احد ان يخلق موته ولاحياته فكذلك لايقدر ان يخلق فعله ورزقه من حركة ولاسكون ولاغير ذلك .

٣ ـ انه تعالى نزه نفسه عن قول القدرية والقائلين بنسبة خلق فعل
 العبد الى العبد بان قال : { سبحانه وتعالى عصا يشركون }

⁽١) المصدر نفسه ١٤٥ .

⁽٢) المصدر نفسه ١٤٦ .

(الاعراف، ۱۹۰) ثم اكد ذلك بمواضع تالبة فقال: { هل من خالق غير الله } (فاطر ۳) سبحانه وتعالى وقال: { الهمن يخلق كمن لايخلق } (النحل ۱۷).

وقد تصدى الباقلاني لرد اعتراضات القائلين بخلق الانسان لفعله في استدلالهم بالايات الكريمة إذ أن له فهما أخر لتلك الايات كالأتي (1):

فاذا احتجوا بقوله تعالى { جزاء بما كانوا يعملون } (الواقعة/٢٤) على انه اثبت لنا العمل والعمل هو الفعل والفعل هو الخلق.

فجوابه: انه تعالى اراد هنا بالعمل: الكسب والعبد مكتسب يدل على ذلك انه قال في موضع اخر { جزاء بما كانوا يكسبون } (التوبة/ ٨٢) نحن لانمنع ان يكون العبد خالقنا مختر عا لفعله مخرجا اياه من العدم الى الوجود.

وان احتجوا بقوله تعالى: { فتبارك الله احسن الخالقين } (السجدة/٧).

وبقوله تعالى: { واذ تخلق من الطين } (المائدة/١١٠).

فله اجوبة كثيرة منها: انه تعالى عنى باحسن الخالقين احسن المقدرين فعيسى (المقدر الطين صورة والخلق يقدرون الصورة صورة لا انهم يخرجون الصورة من العدم الى الوجود . فقال تعالى : { احسن الخالقين } أي المقدرين .

ومنها ان الله تعالى هو الخالق لاخالق سواه لكن لما ذكر معه غيره قال (احسن الخالقين) وان كان هو الخالق على الحقيقة بدون غيره .

⁽١) الانصاف ١٤٩ ـ ١٥٠ .

ومنها: ان لفظة افعل في كلام العرب يراد بها اثبات الحكم لاحد المذكورين وسلبه الاخر من كل وجه . فكذلك قوله تعالى: { احسن الخالقين } اثبت الخاق له به بدون غيره .

ويأخذ د. احمد محمود صبحي على الأشعري استدلاله بالآيات التي سبقت الاشارة اليها ولم يستفد من الآيات التي يرد فيها لفظ الكسب صريحا ويرى ان الأشعري انما امتنع عن الاستدلال بها لانها تؤكد نسبة الفعل للانسان ومن ثم مسؤوليته عنه ومحاسبته على ماكسب أو اكتسب أو فعل)(١) ومن تلك الإيات قوله تعالى :

{ ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم } (سورة البقرة ١٤١). { اولنسك لهم نسصيب مما كسمبوا والله سسريع الحسساب } (سورة البقرة ٢٠٢٧). { ومن يكسب الما فانما يكسبه على نفسه } (النساء ١١١١).

{ فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون } (الاعراف/٣٩). { وما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم } (الشورى/٣٠).

التكليف بما لايطاق

يرى الأشاعرة جواز تكليفه تعالى عباده مالايطيقون، ويرتبط هذا الجواز في المسالة بارادته تعالى لافعال العبد وحقيقة قدرة العبد فلما كانت ارادته تعالى واحدة قديمة ازلية متعلقة بجميع المرادات من افعاله الخاصة وافعال عباده من حيث انها مخلوقة ، لا من حيث انها مكتسبة لهم فعن هذا قال الأشعري (اراد ((تعالى)) الجميع من خيرها وشرها ونفعها وضرها وكما اراد وعلم اراد من العباد ماعلم .. وتكليف مالايطاق جائز على مذهبه لهذه العلة ولان الاستطاعة عند الأشعري عرض والعرض لايبقى زمانين . فقى حال التكليف لايكون المكلف قط

⁽١) في علم الكلام ٢: ٨٢ .

قادرا لأن المكلف من يقدر على احداث ما أمر به)(١). ولكنه يفرق بين وجهين من ذلك عندما لايجوز على من لاقدرة له على الفعل اصلا وليس على من لايستطيعه لانه اختار ضده.

ويستنل الأشعرية على جواز التكليف بما لايطاق بأيات عديدة مثل : 1 ـ قوله تعالى للملائكة { أنينوني باسماء هؤلاء إن كنتم صادقين }

(سورة البقرة/٣١).

يستدل بها الأشعري ووجه الدلالة انه تعالى يعني اسماء الخلق وهم لايعلمون ذلك ولايقدرون عليه (١)

٢ - قول عد تعالى: { يدعون السي السجود فلا يستطيعون } (القلم ٤٢) ووجه دلالتها عند الأشعري انه إذا جاز تكليفه اياهم في الاخرة مالايطيقون جاز ذلك من الدنيا.

ت - انه تعالى قد امر بالعدل وقال { ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم } (النساء / ۱۲۹).

٤- قوله تعالى ﴿ رَبّنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ (سورة البقرة/٢٨٦).

ويستدل الأشعري بانه لو لم يكن التكليف بما لايطاق جائز الما دعو الله الا يحملهم اياه (٢) .

ويفهم الباقلاني من الآية دلالتها على جوازه لانه لو كان تكليف مالايطاق ظلما وعبثا وقبيحا من الله تعالى لكانوا قد رغبوا اليه في الا يظلمهم ولايسفه عليهم ولايوجب من الاوامر مايخرج به عن حد الحكمة والله اجل من ان يثنى على قوم اجازوا ذلك عليه)(1)

 ⁽١) ظ : الشهرستاني : الملل والنحل ١: ٩٦ (بتصرف) بينظر ايضا في علم الكلام ٢:

⁽٢) اللمع ١١٣ .

⁽٣) ظ: آحمد محمود صبحي : في علم الكلام ٢: ٨٢ ، ٨٤ .

⁽٤) التمهيد ٢٩٤.

الخاتمة

في ختام هذه المحاولة في كشف منهج فهم النص القراني عند المتكلمين وبخاصة المذاهب الثلاثة الكبرى منهم وهم الامامية والمعتزلة والاشعرية يتوقف الباحث لتلمس اهم النتائج التي تمخض عنها البحث ، والخروج بما هو ضروري من التوصيات ، حيث تبلورت اهم النتائج المنتزعة في الاتي :

١ - ان النص القرائي الكريم كان له الأثر الجلي في تأصيل البحث المكلامي عند المسلمين بما لايقارن معه أي تاثير اخر لمؤثرات داخلية أو خارجية ، فقد جاء بمنظومة كاملة للعقيدة واسسس لمناهج الاستدلال عليها ، وقش اصول فهم جزئياتها من خلال الاستضاءة بنصوصه .

٧ - ان هذا النص الكريم حمل بافاق تعبيرية نقلت الفكر العربي الاسلامي نقلة واسعة من جمود الجاهلية وسطحية مفاهيمها ، وجاء بمفاهيم جديدة قدمت عقيدة نقلت الانسان المسلم من سذاجة التصور لملامح العقيدة الي منظور يصمد في وجه هجمات المنظومات الاخرى للاديان والملل كلها، ويحقق اهلية الخاتمية والعالمية للرسالة وهي اهم خصائصه .

٣ - ان البحث كشف عن اربع مرجعيات رئيسة تناوبت وتفاوتت في المحاكمية عند كل مذهب من المذاهب الكلامية الثلاثة وتتمثل هذه المرجعيات في : القران الكريم ، السنة الشريفة ، العقل والاجماع .

لكن الكتاب الكريم نفسه كان المرجعية الوحيدة ذات التأثير المهيمن والكامل والحضور الجلي في كل جزئية وكان العقل يتطاول هذا ويبتعد قليلا هناك ، وكانت السنة رديفة الكتاب وشارحة مجملاته واصوله لاسيما عند الامامية والاشعرية ، وقدكان للسنة بمعناها عند الامامية وهي تشمل سنة المعصوم عموما وليس النبي (ﷺ) تحديدا الرها الكبير ، بل ان الاثر الوارد عن الائمة (ع) الذي اكتسب اهلية تمثيل المنظور

- القراني والنبوي عندهم كان الحاكم الاكبر بعد القرآن . في الوقت الذي نكاد نجد تاثير السنة يتلاشى عند المعتزلة .
- ٤ ـ ان العقل تفاوتت حاكميته ، فكانت في ذروتها عند المعتزلة ،
 ووضعت لها الضوابط والمعايير للتفعيل عند الامامية والاشاعرة .
- ٥ انقسمت المذاهب الكلامية امام خصوصيات النص في احتواء المحكمات والمتشابهات ، وفي خطابه الذي يستحضر الافهام المختلفة ، ويستدعي مرجعية اللغة ولاسيما عند حديثه في الصفات الخبرية على ثلاثة اتجاهات رئيسة هي: الوقوف عند الظاهر بلا تكييف، والتفويض مع ميل جزئي للتأويل ، والتأويل على نطاق واسع عند حدوث تعارض ظاهري بين دلالات النصوص أو مع أدلة العقل .
- ٦ ان الجميع ينطلق من كلية انه يستحيل ان يتعارض الشرع والعقل ، وان أي تعارض ان حدث فهو لفظي وقتي يزول بالتأويل ، أو انه راجع الى خلل في الفهم عند المتصدي للكشف عن دلالات النص ، مع اتفاق الجميع على ان العقل اصل ابتداء في تأكيد الشرع والاستدلال عليه .
- ٧ لم يستطع أي مذهب من المذاهب الكلامية التي درست في البحث ان يفلت من ضرورة التأويل فهو ضرورة لابد منها والا وقع المتصدي للكشف عن دلالات المنص في تقاطعات كثيرة اهمها الوقوع في وهم التعارض بين العقل والشرع.
- ٨ ان منهج التفويض كانت له مرحلة تاريخية مؤقتة في المذهب الاشعري تحددت في البدايات عند مؤسسه الامام الاشعري ، والقت ببعض ظلالها على طروحات الباقلاني والجويني والرازي في المدة لمتأخرة من حياتهما .
- ٩ ان الموقف من المحكم والمتشابه ، وامكان علم تأويله ومن ثم تحديد
 ابعاد مساحة البحث في النص الكريم قد تمخبض عن اتجاهين رئيسين :

اتجاه يفسر آية المتشابه قوله تعالى { وها يعلم تأويله الا الله والراستخون في العلم } ال عمران / ٧ بعطف الراسخين على الله تعالى في امكان علمه ، وهؤلاء هم الامامية والمعتزلة والاتجاه الآخر هم الاشعرية الذين فسروا الآية بان الواو للاستئناف فلا يعلمه الا الله تعالى ، ولكنهم لجأوا مع ذلك الى التأويل تخلصا من مغبة الوقوع في التشييه والتجسيم ، ولكنه التأويل المنضبط الاصولى المحكوم بضوابط وحدود .

١٠ - لقد كانت لكل مذهب من المذاهب المبحوث عنها جذوره واسلافه الذين القوا بظلال تأثير هم على صباغاته لمنهجه في فهم النص ، ومنهجه عموما ، لاسيما الامامية في مرجعية الائمة المله، المله، والاشعرية في تأثير مواقف السلف واهل الحديث وخف هذا التأثير عند المعتزلة وان حاولوا ان يجدوا لانفسهم جذورا تمتد الى بعض الصحابة وخصوصا الامام على بن ابى طالب (قيد) .

و لابد في الختام من الأشارة الى جملة توصيات يرى الباحث اهميتها في بلورة منهج اسلامي متوحد منضبط باصول الخطاب المركزي القراني في فهم نصوص هذا الخطاب ، واستمداد اضاءاته في صياغة منظور للعقيدة ومن اهم هذه التوصيات :

١ - على الباحثين في المناهج الكلامية الاسلامية ان يستضيئوا بهدي القران في دعوته الى الاعتصام بحبل الله جميعا بالتوحد والتكامل وذلك بالبحث عن القواسم المشتركة بين المذاهب المتعددة ، وبلورة عوامل التوحد ، وإقصاء كل ما من شأنه ان يفرق الكلمة ويشتت الجمع مما بثته اياد خفية حاولت طمس الوحدة .

٢ ــ على الباحثين ان يكونوا امناء في تحديد الاصول والحدود الفاصلة بين التعميم والتخصيص ، فلا يمكن ان تنسب اراء لفرقة محدودة في ضمن مذهب منقسم على عشرات الفرق المشابهة الى ذلك المذهب باجمعه ، ومن

ثم يحمل المذهب طروحات واراء متناقضة يعلن تنصله عنها وبراءته منها . كما يجب البحث بموضوعية عن اصول العقيدة لكل مذهب في اطار مرجعياته وفي اطار نتاجه الفكري الخاص وليس نقلا عن باحثين ومزرخين ربما كان لهم مواقف معادية اثرت في تشويه ارائه ، أو لاسباب سياسية أو أيديولوجية.

٣ ــ ان بنا حاجة الى منهج جديد يستخلص القواسم المشتركة بين المذاهب المعتبرة الموجودة على الساحة الفكرية ، ويستدعي مايسد باقي الثغرات في ادانها والتي نتجت عن انشغالها بالصراع فيما بينها باثبات صحة طرحها ورد هجمات المقابل وافساد ارانه وابطالها .

٤ - ان ثورة العقل التي شكلت انطلاقة تاريخية في الواقع العربي الاسلامي بنزول القران الكريم في تعيير شامل للواقع الإنساني عموما ، ثم اضاء بعض وميضها في حدود القرنين الثالث والرابع ، تستدعي محاولة لتقصى اسباب التراجع في العقل العربي ، فالنص باق ومنظوره مستمر ومتجدد والخمود والخمول والعجز اصاب العقل المتصدي والمتعامل مع النص، فلنستضء بهدي النص من جديد ولنعيد للعقل العربي هيبته ، ولنحسب ما الدي خسره الفكر العربي الإسلامي بتجميد حركة العقل وتراجعه.

وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

الياحث

المصادر والمراجع

* اشرف ما نبتدىء به: القرآن الكريم

اولا: المطبوعات

ابن ابي الحديد ، عز الدين ابو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدانني (ت ٦٥٦هـ)

- شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابي الفضل إبر اهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م . ابن تيمية ، تقى الدين عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)
 - * درء تعارض العقل والنقل ، دار الكتب العلمية ١٩٧١م .

ابن جنى ، ابو الفتح عثمان (ت ٣٩٢ هـ)

☀ الخصائص ، تحقیق محمد علی النجار ، دار الکتب المصریة ۱۳۷۶هـ ،
 ۱۹۵۰م.

ابن حزم ، على بن احمد (ت ٤٥٦هـ)

الفصل في الملل والاهواء والنحل (بهمامش الملل والنحل الشهرستاني) ، طبيروت ١٩٧٥م .

ابن حنبل ، الأمام احمد (ت ٢٤١هـ)

♦ مسند احمد ، تحقیق : احمد محمود شاکر ، دار المعارف مصر
 ۱۳٦٩ هـ ، ۱۹۵ م

ابن خزیمة ، محمد بن اسحاق (ت ۲۱۱هـ)

التوحيد واثبات صفات الرب ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ،
 ١٣٥٤ ه.

ابن خلدون ، ولى الدين عبد الرحمن (ت ٨٠٨ هـ)

المقدمة ، مطبعة مصطفى محمد ، مصر (د.ت)

ابن خلكان ، شمس الدين بن احمد (ت ١٨١هـ)

 وفيات الاعيان واخبار الزمان ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ، ط1 ١٩٤٨ م

ابن سعد ، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت ٢٣٠هـ)

الطبقات الكبرى ، دار صادر ، دار بيروت ، بيروت ١٣٨٠ هـ.
 ١٩٦٠ م .

ابن رشد ، ابو الوليد محمد بن احمد (٥٩٥ هـ)

 ♦ فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ط٣ ١٩٨٦م .

ابن شهر أشوب ، محمد بن على (ت ٨٨هـ)

 ★ مناقب آل ابي طالب ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٧٦هـ. ١٩٥٦م .

ابن عبد البر ، يوسف بن عبد الله بن محمد المالكي (ت ٢٦٤هـ)

جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٩٦٨هـ ١٩٦٨م .

ابن عربي ، محيي الدين (ت ٦٣٨هـ)

المتشابه للمحكم ، مطبعة الصدق الخيرية ، القاهرة ١٣٦٨هـ ، ١٩٤٩م .

ابن عساكر ، على بن الحسين بن هبة الله الدمشقى (ت ٧١هـ)

☀ تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعري نشره القدسى ، مطبعة التوفيق دمشق ١٣٤٧هـ

ابن قيم الجوزية ، ابو عبد الله محمد بن ابي ايوب (ت ٧٥١ هـ)

 الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ، اختصار محمد بن الموصلي ، مطبعة الإمام ، القاهرة ١٣٨٠ هـ

ابن المرتضى ، احمد بن يحيى (ت ٤٨٠هـ)

المنية والامل ، بيروت ط ١٩٦١م .

ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري (ت ١١ م.)

🖈 لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م ر

ابن النديم ، محمد بن اسحاق (ت ٣٨٥هـ)

الفهرست ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة .

ابو زید ، نصر حامد

♦ الاتجاه العقلي في التفسير ، دار التنوير ، بيروت ط١٩٨٢ م .
 احمد امين

♦ ظهر الاسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٣٨٨هـ ، ١٩٦٩م .

احمد محمود صبحى

- ♦ في علم الكلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ط٥ ، ١٤٠٥ هـ.
 ١٩٨٥م .
 - ★ نظرية الامامة ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩.

الاز هري ، ابو منصور محمد بن احمد (ت ٣٧٠هـ)

 ☀ تهذیب اللغة ، تحقیق عبد العظیم محمود / الدار المصریة ۱۳۸۶ه.

الاسفراييني ، ابو المظفر طاهر بن محمد (ت ٤٧١هـ)

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية ، مكتبة الخانجي ، مصر .

الاشعري ، ابو الحسن على بن اسماعيل (ت ٣٣٠هـ).

- الابانة عن اصول الديانة ، المطبعة المنيرية ، القاهرة .
- ☀ استحسان الخوض في علم الكلام ، مطبعة مجلس دانرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن ۱۳٤٤ هـ .
- ☀ اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع ، تقديم د. حمودة غرابة مطبعة مصر ١٩٥٥م.
- ☀ مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين ، مطبعة النهضة المصرية ط١ ١٩٥٥ م.

الاشعري ، سعد بن عبد الله (ت ٢٠١هـ)

- * المقالات والفرق ، طبع طهران ١٩٦٣م .
 - الأمدى ، ابو الحسن على (ت ٦٣١هـ)
- * الأحكام في اصولُ الأحكام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦٧م

الايجي ، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد (ت ٢٥٦ هـ)

- ☀ المواقف ، دار الكتب ، بيروت (د. ت).
- الباقلاني ، القاضى ابو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)
- الانصاف فيما يجب الاعتقاد به ، تحقيق محمد زاهد الكوثري
 مؤسسة الخانجي مصر ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م
- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة ، تحقيق محمد عبد الهادي ، ابى ريدة ومحمود محمد الخضيري مصر ١٩٤٧ م .

- ☀ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة نشر الاب ريتشارد يوسف مكارثي بيروت.
 - البخاري ، ابو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ)
- البخاري ، المطبعة الكبرى الاميرية ، ببولاق ، مصر ١٣١٤
 - بدوي ، د. عبد الرحمن
 - ☀ مذاهب الاسلاميين ، دار الملايين ، بيروت ١٩٧١م .
- ♦ مناهج البحث العلمي ، وكالمة المطبوعات ، الكويست ، ط٣ ، ١٩٧٧م.
 - البرقي ، ابو جعفر محمد بن خالد
 - ☀ المحاسن ، دار الكتب الاسلامية ، طهران .
 - البغدادي ، عبد القاهر (ت ٢٩ ٤هـ)
- ☀ الفرق بين الفرق ، تحقيق لجنة احياء التراث ، دار الجيل ،
 بيروت ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.
 - البلاغي ، محمد جواد
- ☀ الاء الرحمن في تفسير القران ، مطبعة العرفان ، صيدا ، لبنان ١٩٣٣م.
 - البهائلي ، احمد كاظم
- * محاضرات في العقيدة الاسلامية ، الجرّ ء الثاني : الصفات الالهية ، شركة جسام ، بغداد ٢٤١٠ هـ ١٩٩٩م .
 - البهى ، محمد
- الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، دار الفكر ،
 بيروت ، ط١
 - الترمذي ، ابو عيسى محمد بن عيسى (ب ٢٧٩ هـ)
- * صحيح الترمذي ، بشرح ابي بكر بن العربي ، مطبعة الصاوي ، القاهرة ١٣٥٣ هـ .
 - جلر الله ، زهدي
 - * المعتزلة ، منشورات النادي العربي ، يافا ١٩٤٧م .

الجرجاني ، عبد القاهر

- اسرار البلاغة، تحقيق هـ ريتر مكتبة المثنى، بغداد ط٢ ١٣٩٩هـ
 ١٩٧٩م.
 - * دلائل الاعجاز ، دار المعرفة ، بيروت ١٣٨٩هـ ١٩٧٨م .
 الجرجاني ، الثبريف علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ) .
 - شرح المواقف ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣١٥هـ ١٩٠٧ م .
 جلال محمد موسى
- ★ نشأة الاشعرية وتطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيزوت ١٩٨٢م .
 الجوهري ، اسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ ٣٩٨هـ)
- تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق احمد عبد الغفور عطا ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٦م .

الجويني ، امام الحرمين ابو المعالى (ت ٤٧٨ هـ)

- الانشاد الى قواطع الاتلة في اصول الدين، تحقيق محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم ، نشر مكتبة الخانجي مصر .
- الشامل في أصول الدين ، تحقيق على سامي النشار ، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م .
- ♦ لمع الادلة في عقائد اهل السنة والجماعة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ط١ ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م.

الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)

- الحَل وفهم القرآن ، تحقيق حسن القوتلي دار الفكر ، بيروت ، ط١ ،
 ١٩٧١م .
 - الحاكم النيسابوري ، محمد بن عبد الله (ت ٥٠٥هـ).
- ☀ المستدرك على الصحيحين ، مكتبة ومطبعة النصر الحديثة الرياض
 - الحر العاملي ، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ هـ) .
- ☀ وسائل الشيعة الى نيل مسائل الشريعة ، دار أحياء التراث العربي ،
 بيروت ط٤ ١٣٩١ ، هـ
 - حسني زينة
 - العقل عند المعتزلة ، دار الافلق الجديدة ، بيروت ١٩٧٨ م الحويزى ، عبد على جمعة (ت ١١٢١هـ)
 - ☀ تفسير نور الثقاين ، مطبعة الحكمة ، طهران ١٣٧٤هـ

الخليلي ، محمد

امالي الامام الصادق ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف
 ۱۳۸٤ هـ ۱۹۹۵م

الخطابي ، عبد الكريم

الله دّاتا وموضوعاً ، دار المعرفة ، بيروت ط٣ ١٣٩٥هـ ١٩٧٤

الخوني ، السيد ابو القاسم الموسوي (ت١٤١٣هـ)

 ♦ البيان في تفسير القرآن ، المطبعة العلمية ، قم ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م ر الخياط المعتزلي ، ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد (ت ٢٠٠هـ).

 الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد تحقيق د نيبرج دار الكتب المصرية ، القاهرة ٢٣٤٤هـ ١٩٢٥م

دي بور

☀ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي ابي ريدة ،
 لجنة التاليف والترجمة والنشر مصر ط٤ ٢٥٧ هـ ١٩٧٧م .

الذهبي ، محمد حسين

التفسير والمفسرون ، دار الكتب الحديثة القاهرة ط١/ ١٣٨١هـ.
 ١٩٦١م.

الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر (ت ١٠٦هـ)

♦ الأربعين في اصول الدين ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الركن ط١ ١٣٠٣هـ.

 ☀ اساس التقديس في علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٥٤هـ ١٩٣٥م م

 التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م.

* محصل اواء المتقدمين والمتأخرين المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٣هـ

الرازي ، محمد بن ابي بكر بن عبد القلار (ت ٢٦٦هـ)

مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧م .

الراغب الاصبهائي: ابو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢ هـ)

 المفردات في غريب القران ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦١م

- الراوي ، د عبد الستار
- ♣ ثورة العقل في فكر معتزلة بغداد وزارة الاعلام ، العراق ١٩٨٢م الرسي ، القاسم (ت ٢٤٦هـ)
- اصول العدل والتوحيد (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) تحقيق محمد عمارة دار الهلال مصر ١٩٧١م .
 - الشريف الرضى ، ابو الحسن محمد بن الحسن (ت ٤٠٦ هـ)
 - حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، بيروت ١٣٥٣هـ .
 - رمضان ، محمد
 - الباقلاني واراؤه الكلامية ، مطبعة الامة ، بغداد ١٩٨٦م .
 - الزبيدي ، محمد مرتضى (ت ١٢٠٥ هـ)
 - 🖈 تاج العروس ، الكويت ، ١٩٧٤م .
 - الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت ٢٩٤ هـ)
- ☀ البرهان في علوم القران ، تحقيق : محمد ابي الفضل ابراهيم دار احياء الكتب العربية القاهرة ط١ ١٣٧٦هـ ١٩٥٧م .
 - الزمخشرى ، جار الله بن محمود بن عمر (ت ٥٢٨ هـ)
- الكشاف عن حقائق غوامض الننزيل وعيون الافاويل في وجوه
 التاويل دار الكتاب العربي ، بيروت .
 - السبزواري ، السيد عبد الاعلى
- ★ مهذب الاحكام في بيان الحالل والحرام ، مطبعة الإداب ،
 النجف الأشرف ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .
- ☀ مواهب الرحمن في تفسير القران ، مطبعة الإداب ، النجف الإشرف ١٤٠٦هـ ١٩٨٦ م.
 - السبكي ، تاج الدين عبد الوهاب بن على (ت ٧٧١هـ)
 - ★ طبقات الشافعية الكبرى ، مطبعة الحسينية ، مصر ، ط١ .
 - السيوطى ، جلال الدين بن عبد الرحمن (ت ٩١١هـ)
 - الأتقان في علوم القران المكتبة الثقافية ، بيروت ١٩٧٣م .

- الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، المكتبة الاسلامية ، طهران
 ١٣٧٧هـ
- صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، مكتبة الخانجي مصر ط١ (د.ت)

الشافعي ، الامام محمد بن ادريس (ت ٢٠٤هـ)

* الرسالة ، تحقيق محمد شاكر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٣٥٨ هـ ١٩٤٠م

شبر ، السيد عبد الله

تفسير شير ، دار الكتب العلمية بغداد .

الشهرستاني ابو الفتح عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ)

- ♦ الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروث ١٤٠٠ فــ
 ١٩٨٠م .
 - ★ نهاية الاقدام في علم الكلام مطبعة المثنى ، بغداد .

شيخ زادة ، عبد الرحيم بن على

نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف
 بين الماتريدية والاشعرية في العقائد المطبعة الادبية ، مصرط ۱ ۲۱۷

الصابوني ، ابو عثمان بن اسماعيل

عقيدة السلف واصحاب الحديث ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

المىالح ، صبحي

- ☀ مباحث في علوم القرآن ، بيروت ، ط٠١ ، ١٩٧٧م
- ☀ نهج البلاغة (تصنيف) ، بيروت ط١ ٣٨٧ هـ ١٩٦٧م .

الصدر ، حسن

الشيعة وفنون الاسلام ، مطبعة العرفان ، صيدا ، ١٣٣١هـ .
 الصدوق ، محمد بن على بن بابويه (ت ٣٨١هـ)

- ☀ اکمال الدین طبع حجر ، صرران ، (د . ت) .
 - ﴿ التوحيد ، دار المعرفة ، بيروت (د . ت)
- عيون اخبار الرضا المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ١٣٩٠هـ.
 ١٩٧٠م.

الصراف ، ابو جعفر محمد بن الحسن الفروخ

* بصائر الدرجات ، طبع طهران .

الصغير، د. محمد حسين

- ☀ اصول البيان العربي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٨٦م
- * مجاز القران خصائصه الفنية وبلاغته العربية ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ١٩٩٤م .

طاش کبری زادة ، احمد بن مصطفی (ت ۹۹۲ هـ)

* مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر أباد الركن .

الطباطبائي ، محمد حسين

- ♦ الميزان في تفسير القران ، مؤسسة الاعلمي ، بيروت ط٣
 ١٣٩٣هـ ، ١٩٧٣م .
 - الطبرسي ، ابو الفضل علي بن الحسن (ت ٤٨هـ)
- ☀ مجمع البيان في تفسير القران ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ١٣٧٩هـ .
- الطبرسي ، ابو منصور احمد بن على بن ابي طالب (توفي بحدود ... ١٩هـ)
 - ﴿ الاحتجاج ، مؤسسة النعمان ، بيروت ١٣٨٥هـ

الطبري ابو جعفر محمد بن جرير (ت١٠٣هـ)

تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم دار المعارف ، مصر ، ط٢

- جامع البيان عن تاويل أي القرآن ، المطبعة الميمنية ، مصر
 ۱۳۲۱ه.
 - الطوسى ، ابو جعفر محمد الحسن (ت ٢٦٠ هـ)
- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد مطبعة الاداب ، النجف الأشرف ١٩٩٩هـ ١٩٧٩م .
 - ★ الامالي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٤هـ ١٩٦٤م .
- ☀ التبيان في تفسير القران ، تحقيق احمد حبيب قصير العاملي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٦هـ ١٩٦٤م .
- ☀ تلخيص الشافي تعليق الميد حسين بحر العلوم ، مطبعة الإداب النجف الاشرف ط٢ ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م .
 - # عدة الاصول ، طبع حجر ، طهران ١٣١٧هـ .
 - عبد الله فياض
 - * تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، بيروت ، لبنان .
 - عبد الباسط ، بدر المتولى
- ☀ اصول الفقه على مذاهب اهل السنة والامامية ، مطبعة دار المعرفة بغداد ط١ ١٩٥١م .
 - عبد الحليم محمود
 - ☀ الاسلام والعقل ، دار الكتب الحديثة ، بيروت ١٩٧٣م.
 - عبد الحميد ، د. عرفان
 - ♦ دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية دار التربية بغداد ١٩٧٧م .

- عبد الحميد، د . محسن
- # تطور تفسير القران ، بيت الحكمة ، بغداد ١٩٨٩ هـ
- العلامة الحلي ، الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)
- استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر ، مطبعة الحوادث ، بغداد ١٩٧٨م .
- الألفين في امامة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الإشرف ط۲ ۱۳۸۹ هـ ۱۹۲۹م
 - ☀ انوار الملكوت في شرح الياقوت طبع حجر طهران ١٣٨٣هـ.
- الرسالة السعدية ، مطبعة الغري ، النجف الاشرف ١٣٩٥هـ
 ١٩٧٥م.
 - * كشف الحق ونهج الصدق ، مطبعة النجاح ، بغداد
- کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد مؤسسة الاعلمي ، بیروت ط۱ ۱۳۹۹هـ ۱۹۷۹م
- منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، تحقيق محمد رشاد سالم (مطبوع مع منهاج المنة النبوية لابن تيمية) المطبعة الكبرى الاميرية بولاق ، مصر ١٣٢١هـ .
 - العياشي ، ابو النضر محمد بن مسعود بن عياش السلمي ت ٣٢٠هـ .
- تفسير العياشي ، تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي ، المكتبة العلمية الاسلامية ، طهران (د.ت) .
 - الغرابي ، على مصطفى
- تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين ، مطبعة محمد علي صبيح واولاده مصر ط١ ٣٧٨ هـ ١٩٥٨م
 - الغزالي (ابو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)
- الاربعين في اصبول الدين ، المطبعة العربية ، مصر ط٢ ،
 ١٣٤٤ م.

- الاقتصاد في الاعتقاد دار الكتب العلمية بيروت ط١٤٠٩ هـ.
 ١٩٨٨م.
- الجام العوام عن علم الكلام نشر محمد عطية الكلبي مصر ١٣٥٠هـ.
 ١٩٣٢م .
 - * قانون التاويل ، مطبعة الانوار ، مصر ١٣٥٩هـ .
 - # القسطاس المستقيم ، مطبعة الترقي ، مصر ١٣١٨هـ ١٩٠٠م .
 - ☀ قواعد العقائد، عالم الكتب بيروت ط٢ ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ م.
- المستصفى في عام الاصول مطبعة المثنى بغداد عن الطبعة الاميرية مصر ١٣٢٤ هـ .
 - الفيروز آبادي (ابو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ١١٧هـ)
- القاموس المحيط ، تحقيق در حسين نصار ، مطبعة مصطفى اللبابي الحلبي ، مصر ١٩٥٧م
 - الفيض الكاشاني ، محمد بن المرتضى (ت ١٠٩١هـ)
 - ☀ الصافي في تفسير القران المطبعة الإسلامية طهران ١٣٧٤هـ.
 القاسمي ، محمد بن جمال الدين (ت ١٣٢٢هـ)
- ➡ تفسير القاسمي (محاسن التأويل) ، دار احياء الكتب العربية ،
 - القاهرة ، ط۱ ، ۱۳۹۱هـ ۱۹۷۷م . القاضى عبد الجبار بن احمد الاسد أبادي (ت ٤١٥ هـ)
- ★ تنزيه القران عن المطاعن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت (د,ت).
- ☀ شرح الاصول الخمسة ، تحقيق در عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط۱ ۱۳۸٤هـ ۱۹۲۵م.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية ، تونس ١٣٩٣هـ ، ١٩٧٤م
- متشابه القرآن ، تحقیق عدنان محمد زرزور ، دار التراث مصر ط۱ ۱۹۲۹م .

- * المحيط بالتكليف ، دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م .
- المختصر في اصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد)
 تحقيق محمد عماره دار الهلال ، مصر ، ١٩٧١م
- # المغنى في ابواب التوحيد والعدل ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، مصر باشراف د. طه حسين وابراهيم مدكور ١٩٦٠ ١٩٦٥
 - ﴿ ج٤ تحقيق محمد مصطفى حلمي ، حلمي ابو الوفا. ١٩٦٥م
 - ♦ ج٥ تحقيق محمود محمد الخضيري ١٩٦٥م.
 - * ج٦ تحقيق احمد فؤاد الاهواني ١٩٦٢م .
 - * ج٧ تحقيق ابراهيم الايباري ١٩٦١م.
 - * ج١١ تحقيق محمد على النجار ، عبد الحليم النجار ١٩٦٥م .
 - 🛊 ج١٢ تحقيق ابو العلا عفيفي ١٩٦٢م .
 - # ج١٥ تحقيق محمود محمد الخضيري ١٩٦٥م.
 - * ج١٦ تحقيق امين الخولي ١٩٦٠م .
 - * ج٠٢ تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دينا .
 - القرطبي ، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري ت (١٦٥هـ)
- الجامع لاحكام القران ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ط٢ ١٣٧٢هـ ١٩٥٢م.
 - القمى ، ابو الحسن على بن ابراهيم (ت بعد ٢٠٧هـ)
- تفسير القمي تحقيق السيد طيب الموسوي الجزائري ، مطبعة النجف ، النجف الاشرف ١٣٨٦هـ.
 - القندوزي ، سليمان بن ابراهيم (ت ١٢٩٤هـ)
- ☀ ينابيع المودة ، المكتبة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٨٤هـ.
 ١٩٦٥م.
 - القوشجي ، علاء الدين علي بن محمد (ت ٧٨٩هـ)

- * شرح تجرید الکلام ، طبع حجر ایران ۱۳۰۱هـ
 - كاشف الغطاء ، محمد حسين
- اصل الشيعة واصولها المطبعة العربية ، القاهرة ١٣٧٧ هـ
 كاشف الغطاء ، هادى
- ♦ الهادي فيما يحتاجه التفسير من المبادي مطبعة الإداب ، النجف الاشرف .
 - الكراجكي ، ابو الفتح محمد بن علي بن عثمان (ت ٤٤٩هـ)
 - * كنز الفوائد طبع حجر ، ايران ١٣٢٢ هـ .
 - الكليني ، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (ت ٣٢٩هـ)
 - ☀ الكافي (الاصول) دار الكتب الاسلامية طهران ١٣٨٣ هـ المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ)
- * البحـار ، (الأجــزاء ۱،۲،۱۱،۳۹،۸۹،۹۰۹) المكتبــة الاسلامية ، طهران ۱۳۸۷هـ .
 - المحسني ، محمد أصف
- صراط الحق في المعارف الاسلامية والاصول الاعتقادية مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ١٣٨٨هـ ١٩٦٨م.
 - الشريف المرتضى ، على بن الحسين الموسوى (ت ٤٣٦ هـ)
- # الاصول الاعتقادية (ضمن نفائس المخطوطات) تحقيق محمد حسن أياسين دار المعارف بغداد ١٩٥٢هـ م .
- الامالي (درر الفواند وغرر القلائد) ، تحقيق محمد ابي الفضل
 ابر اهيم ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٣٧٣هـ ١٩٥٤م .
- انقاذ البشر من القضاء والقدر (في ضمن رسائل العدل والتوحيد) ، تحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١م .
- تنزيه الانبياء ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.

- جمل العلم والعمل ، تحقيق رشيد المصفار ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ط1 ۱۳۸۷ هـ .
 - الذريعة في اصول الشريعة ، طهران ١٣٧٤هـ .
- ☀ رسائل الشريف المرتضى ، تحقيق احمد الحسيني ، مطبعة الإداب ، النجف الإشرف ١٣٨٦هـ.
 - ★ الشافي في الامامة ، طبع حجر ، ايران ٢٠١١ هـ .
- الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، المطبعه الحيدرية ، النجف الاشرف .
- ☀ مجموعة في فنون علم الكلام (في ضمن نفائس المخطوطات المجموعة الخامسة) ، تحقيق محمد حسن أل پاسين ، مطبعة المعارف ، بغداد ١٣٧٥هـ ١٩٥٥ .
 - # المحكم والمتشابه ، طبع حجر ايران ١٣١٢هـ .
- الايات الناسخة والمنسوخة ، تحقيق على جهاد الحساني بيروت ،
 لبنان .
 - المسعودي ، ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦ هـ).
- ★ مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة ، مصر ط٤ ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤م .
 - مسلم بن حجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)
 - صحيح مسلم ، دار الكتب ، بيروت ، ١٩٧٧م
 - المشكيني ، على
 - مصطلحات الاصول المطبعة العلمية قم ، ايران (د.ت) .
 المظفر ، محمد رضا
 - ♦ عقائد الامامية ، دار المحجة البيضاء ، بيروت ١٩٩٧ م .
 مغنية ، محمد جواد

- فلسفات اسلامية ، دار التعارف ، بيروت ط۱ ۱۹۷۲ م .
 - الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان ت (١٣ ٤ هـ)
- ♦ الاختصاص ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ١٣٩٠هـ.
 ١٩٧١م .
- * الارشاد ، المطبعة الحيدرية النجف الاشرف ط٢، ١٣٩٢هـ المرب ط٢، ١٣٩٢هـ
- الافصاح في امامة امير المؤمنين ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف
 ١٣٨٦ هـ .
 - ☀ اوائل المقالات المطبعة الجيدرية النجف الاشرف ١٩٧٠م.
- - * تصحيح الاعتقاد مطبوع مع اوائل المقالات.
- رسال الشيخ المغيد مكتبة دار الكتب التجارية النجف الاشرف ط١ (د.ت).
 - النكت الاعتقادية المكتبة العصرية بغداد ١٣٤٣هـ.
 - المقريزي ، تقي الدين احمد بن على (ت ١٨٤٥)
 - # الخطط المقريزية مطبعة النيل ، مصر ١٣٢٤ هـ
 - النشار ، على سامى .
 - ₩ المنطق الصوري ، المكتبة التجارية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٥٠م .
- نشأة الفكر القلسفي في الاسلام ، دار المعارف ، الاسكندرية ، ط۲ ،
 ۱۹۳۲ م .
 - النوبختي ، ابو محمد الحسن بن موسى توفي حوالي ٢١٠هـ
- ♦ فرق الشيعة ، المطبعة الحيدرية ، النجف الاشرف ، ط٤ ، ١٣٨٩ هـ
 ١٩٦٩ م.
 - النعمة ، عبد الله

- ♦ فلاسفة الشبعة حياتهم واراؤهم دار مكتبة الحياة ، بيروت .
 - النيسابوري ، ابو رشيد سعيد بن محمد
- ☀ ديوان الاصول: تحقيق محمد عبد الهادي ابي ريدة ، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٠٦٨ م

الهاشمي ، احمد

- جواهر البلاغة ط۲ بيروت (دبت);
 - وليد قصاب
- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس دار الثقافة ، الدوحة ١٤٠٥هـ ١٩٨٥ م.

ياسين خليل (الدكتور)

- منطق البحث العلمي ، ساعدت جامعة بغداد على نشره ، بغداد ، ط1 ، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م .
 - يحيى بن الحسين ، الامام
- رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني) ، تحقيق : محمد عمارة ، دار الهلال ، مصر ١٩٧١م .

ثاتياً: المخطوطات

- الشريف المرتضى ، ابو القاسم على بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)
- * اجوية مسائل اهل المري مركز صدام للمخطوط ات تحت رقم 9/٣٧٠٢٣
- الناسخ والمنسوخ مكتبة الامام امير المؤمنين (ق政) العامة ، النجف الاشرف ، تحت رقم ۱۳۸
 - العلامة الحلى (الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)
- ☀ تسليك النَّفُسُ الى حضيرة القدس / مكتبة الحكيم / النجف الاشرف ضمن مجموعة مخطوطات تحت رقم ٩٢٩ .
- ★ مناهج اليقين في أصول الدين مكتبة الإصام أمير المؤمنين (قطية)
 العامة / النجف الاشرف تحت رقم ١٣/٤/١ .
- ♦ نهج السداد في شرح واجب الاعتقاد / مكتبة مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ﷺ) العامة ، النجف الاشرف تحت رقم ٧١٧.

- نهج المسترشدين في أصول الدين / مكتبة الإمام أمير المؤمنين (بيخ) العامة / النجف الاشرف تحت رقم ٢٠٢٤ .
- نهاية الوصول الى علم الأصول / مكتبة الأمام أمور المؤمنين
 النجف الاشرف تحت رقم ١٤٨٩ / ٥ (أصول) .

ثالثاً: الدوريات

- د. محمد حسين الصغير (مدرسة الكوفة في تفسير القرآن العظيم) ، بحث منشور في مجلة المورد العدد ٣ لسنة ١٩٨٨ (عدد خاص بالدراسات القرآنية).
- د. محسن عبد الحميد (التأويل وضوابطه) ، بحث منشور في مجلة الرسالة الاسلامية العندان ۸۲،۸۳ لسنة ۱۹۷۰ .

المحتويات

الصفحة	الموضوع
11	المقدمة
19	تمهيد : المنهج في اللغة و الاصطلاح
71	او لا : المنهج في اللغة
71	ثانياً : المنهج في الاصطلاح
40	الباب الأول: منهج الامامية في فهم النص القرآني
**	مدخل : الامامية البدايات والنشأة
77	الفصل الأول: تأسيس الأثمة لأصول منهج فيم النص القرآني
44	توطئة
₹٤	للمبحث الأول: المصلك المنهجي
٣٤	المطلب الاول : أهلية التأسيس
79	المطلب الثاني : جهود الأتمة في خدمة القرآن والعقيدة
٥.	المبحث الثاني : ضوابط التعامل مع النص القرآني في رأي الأنمة
۰۲	الاول : تعيين حدود النظر
٥į	الثاني: مرجعية النص ومركزيته وحاكميته
eY	الثالث : مرجعية النص لنفسه
Po	الرابع: الموقف من المحكم والمنشابه
11	الخامس : ادراك خصوصية تضمن النص للظاهر والباطن
٧٦	السادس : استبعاد المتضير بالرأي والهوى
AT	السابع : تجرد النبص عن قيود الزمان والعكان
AT	المبحث الثالث : نماذج تطبيقية لمنهج الأئمة في فهم النص القرآني
٨٢	الملحظ الأول : أنواع النفسير عند الأنمة
٨٣	١ – منهج تفسير القرآن بالقرآن
Af	أ – تفسير الآية بالأية
AY	ب - التفسير بالسياق

الصيدة	الموضوع
٩.	٢ ~ منهج التفسير بالجري
10	الملحظ الثاني: تأصيل الإتمة الصول العقيدة انطلاقاً من النص
40	اولاً : منهج التعرف
11	تُلفِياً : منهج الاثبات والبرهنة
1 - 1	ثالثاً : منهج التوصيل
1.5	الغصل الذاتي : موقف متكلمي الامامية من التعامل مع ظاهر النص ومنتشفيه
. 1 • 5	تمهر
7.+ 1	المبحث الاول: ظاهر القرآن عند متكلمي الامامية
1.3	العظلب الاول : للظاهر لغةً واصطلاحاً
1 - 9	المطلب الثاني : ظاهر القرأن وباطنه عند الامامية
115	المطلب الثالث: اسس التعامل مع ظواهر القرأن
110	١ - الاثبات مع التكييف
110	٣ - الاثبات بلا تكييف أو تشبيه
117	٣ - التغويض
117	٤ – التأويل
114	منهج متكلمي الامامية في التعامل مع الظاهر
114	اسس التعامل مع الظاهر القرآني
17.	القسم الأول : اسس تحديد المرجعيات
171	أ- المرجعية المركزية للقران الكريم نفسه
. 17.1	ب- النص الوارد عن المعصوم
174	ج – اللغة
115	د – العقل

الموضوع	الصفحة
– دور العصباح	177
نسم الثاني : الاسس المنهجية في انتعامل مع ظاهر النص	1.50
مبحث الثالمي : الموقف من قضية المحكم والمتشابه	154
سطلب الاول : الاحكام والنشابه في النص القرآني	1 2 4
مطلب الثاني : علم تأويل المنشابه	10.
مطلب الثالث : حكمة وجود المتشابه في القرآن	17.
بصل الثالث : اسس التأويل وتطبيقات المنهج	175
سبحث الأول : حقيقة التّأويل	.175
لاً : التاويل لغة	175
نيأ : التاويل اصطلاحاً	171
ثاً : التأويل في الأستعمال القرآني	170
بحث الثاني: أسس التأويل عند متكلمي الإمامية	177
بحث الثالث: نماذج تطبيقية في فهم الإمامية للنص القرآني	144
وحيد	144
- وجوب النظر	144
- الثبات وجوده تعالى	144
- ا لصفا ت الثبوتية	191
يا : الصفات السلبية	190
ىدل	*.4
بوة	717
المامة	. * * *

الصفحة	الموضوع
TOY - TT9	الباب الثاني : منهج المعتزلة في فهم النص القرأني
771	مدخل: المعتزلة الجنور والنشأة
442	الفصل الأول : العقل ودوره في فيم النص القرآني
770	المبحث الأول: مفهوم العقل
444	المبحث الثاني : النبوة والعقل
717	المبحث الثالث: ترتيب المرجعيات
YEA	الفصل الثاني: المنهج المعتزلي في فيم النص القراني الاسس والاصول
7 £ 9	المبحث الأول: أسس فهم النص وضوابطه والمؤثرات فيها
. 707	المبحث الثاني : الأصل للغري وأثره في فهم النص التراني عند المعتزلة
701	المطلب الأول : أثر الالفاظ في فهم النص القرآني
707	المطلب الثلاني : فنون البلاغة وأثرها في فهم النص
775	المبحث الثالث : المحكم والمتشابه وفهم النص
470	أ ~ تحديد المفهومين
77.	ب – امكان علم المنشابه
740	ج - توظيف المفهومين في خدمة المنهج العقلي
***	١ - ضوابط التأويل
**	 ٢- مزية المحكم على المتشابه
7.4.1	٣- حكمة المنشابه وفوائده
TAE	٤- حجوته في الاستدلال وكيفيته
. YAY	الفصل الثالث: نماذج تطبيقية في فهم المعتزلة للنص القرآني
YAA	الأصل الأول : التوحيد
. 111	الأصل الثاني: العدل
774	الأصل الثالث : الوعد والوعيد
711	الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين
757	الأصل الخامس : الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
719	الباب الثالث : منهج الاشعرية في فهم النص القرآني

الصفحة	الموضوع
rel	مدخل الأشعرية النشأة والجذور التاريخية والفكرية
240	الفصل الاول : علاقة المعقل بالشرع وطرائق الاستدلال على العقيدة
740	المبحث الاول : التحسين والتقبيح
TYA	المبحث الثاني: علاقة العقل بالشرع
***	المطلب الاول : العلاقة بين العقل والشرع
TAE	المطلب الثاني : توزيع الادوار (اختصاص العقل والنقل)
TAY	المطلب الثالث : السمات العامة للمنهج الاشعري
797	المبحث الثالث : طرائق الاستدلال على العقيدة
797	المطلب الاول : الدليل العقلي
. : • •	المطلب الثاني: الدليل السمعي
£ • A	العطلب الثالث : الدليل اللغوي
٤٠٩	الفصل الثاني : موقف الاشعرية من المحكم والمتــشابه
٤١٠	المبحث الاول : موقف الاشعرية من ظاهر القرآن
517	المبحث الثاني: المحكم والمنشابه
277	المبحث الثالث : التأويل عند الاشعرية
277	المطلب الاولِ : موقفهم من التأويل
£ T V	المطلب الثاني : أسس ألتاويل
579	الفصل الثالث : نماذج تطبيقية في فهم الاشعرية للنص القر أني
٤٢٠	الالهبات
275	افعال الانسان (نظرية الكسب)
£ V T	الخاتمة
£YY	المحيلات والمراجع ث